

वीर सेवा मन्दिर दिल्ली

★

8-68

क्रम संख्या

2

संघावी

काल न०

खण्ड

ज्ञानोदय ग्रन्थमाला : प्रख्यांक—२

सिद्धसेन दिवाकरकृत

सन्मति प्रकरण

गुजरातीमें

प्रस्तावना, अनुवाद और विवेचनके

लेखक

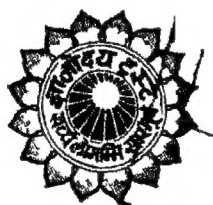
पण्डित सुखलालजी संघवी, डी. लिट्,

पण्डित बेचरदास जीवराज दोशी

अनुवादक

अध्यापक शान्तिलाल म. जैन

एम० ए०, शास्त्राचार्य



ज्ञानोदय ट्रस्ट, अहमदाबाद

मुख्य वितरक

मोतीलाल बनारसीदास

दिल्ली : वाराणसी : पटना

प्रकाशक

रतिलाल दीपचन्द देसाई

मंत्री, ज्ञानोदय ट्रस्ट

अनेकान्त विहार (श्रेयस् कॉलोनीके पास)

अहमदाबाद—१

(गुजरात राज्य)



मुख्य वितरक

भोतीलाल बनारसीदास

नेपालीखपरा

वाराणसी (उत्तर प्रदेश)



अन्य प्राप्तिस्थान

(१) गुर्जर ग्रन्थरत्न कार्यालय

गांधीमार्ग, अहमदाबाद—१

(२) सरस्वती पुस्तक भंडार

हाथीखाना, रतनपोल

अहमदाबाद—१



मई : १९६३

वैशाख : वि० सं० २०१९



मूल्य : छः रुपये

मुद्रक

नरेन्द्र भार्गव

भार्गव मूषण प्रेस,

गायचाट, वाराणसी

प्रकाशकीय निवेदन

आचार्य सिद्धसेन दिवाकरके 'सन्मतितर्क प्रकरण' नामक प्राकृत ग्रन्थकी आचार्य अभयदेवकृत 'वादमहार्णव' नामक संस्कृत टीकाका विस्तृत तुलनात्मक टिप्पणोंके साथ सम्पादन पू० पं० श्री सुखलालजी सघवी और पू० पं० श्री बेचरदास दोशीने किया था, जो गुजरात विद्यापीठ, अहमदाबाद-द्वारा पाँच भागोंमें प्रकाशित हुआ है।

इन्हीं पंडितद्वयने मिलकर उक्त सम्पादनके लिए गुजरातीमें विस्तृत प्रस्तावना लिखी थी, तथा मूल सन्मति प्रकरणका गुजरातीमें अनुवाद और विवेचन लिखा था, जो 'सन्मति प्रकरण'के नामसे स्वतन्त्र ग्रन्थ रूपमें गुजरात विद्यापीठ द्वारा प्रकाशित हुआ है।

इस गुजराती ग्रन्थकी अद्यावधि दो आवृत्तियाँ प्रकाशित हो चुकी हैं। गुजराती 'सन्मति प्रकरण' की दूसरी आवृत्तिके आधार पर इस ग्रन्थका हिन्दी अनुवाद कराकर ज्ञानोदय-ग्रन्थमालाके द्वितीय पुष्पके रूपमें यह 'सन्मति प्रकरण' ग्रन्थ प्रकाशित करते हमें हर्ष होता है।

इस ग्रन्थके हिन्दी अनुवादके प्रकाशितके समय श्री प० सुखलालजीने विशेष परिश्रमपूर्वक प्रस्तावनामें उल्लेखनीय संशोधन किये हैं। इस दृष्टिसे प्रस्तुत हिन्दी संस्करणका महत्त्व और बढ़ गया है।

इस ग्रन्थका हिन्दी अनुवाद प्रकाशित करनेकी अनुमति प्रदान करनेके लिए हम गुजरात विद्यापीठ-अहमदाबादके आभारी हैं।

इस ग्रन्थको वाराणसीमें मुद्रित करनेका सारा प्रबन्ध हमारे मित्र पंडित श्री महेन्द्रकुमारजी जैनने किया है, और इस ग्रन्थका

आकर्षक, स्वच्छ व सुन्दर मुद्रणकार्य भागव भूषण प्रेसने किया है; हम उन दोनोंके बहुत कृतज्ञ हैं।

आशा है, जैन दर्शन व तर्कशास्त्रके जिज्ञासुओं और अभ्यासियोंको यह प्रकाशन लाभकारक सिद्ध होगा।

अहमदाबाद }
ता. २४-४-१९६३ }

र० दी० देसाई
मंत्री
ज्ञानोदय ट्रस्ट

ज्ञानोदय ट्रस्ट और उसके स्थापक

(१)

ज्ञानोदय ट्रस्ट का परिचय

१९५५ ईसवीके दिसम्बरकी ८वी तारीखको पूज्य पण्डित श्री सुखलालजीको ७५वाँ वर्ष पूरा होनेवाला था । पण्डितजीकी उत्कट विद्यासाधना, जागरूक जीवन-चर्या और वात्सल्यपूर्ण प्रकृतिके कारण सारे देशमें कई विद्वान्, श्रीमान्, सामाजिक एवं राष्ट्रीय कार्यकर्ता तथा सामान्य भाई-बहन उनके प्रति श्रद्धा व आदरका भाव रखते हैं । अतः उनके मित्रों, प्रशंसकों और शिष्योंने सोचा कि इस शुभ अवसर पर सारे देशकी ओरसे उनका गौरव एवं सम्मान करना चाहिए; और इसके लिए देशके विभिन्न प्रदेशोंसे कम-से-कम ७५ हजार रुपयोंकी निधि एकत्रित करके उन्हें समर्पित करनी चाहिए ।

इस कार्यको सम्पन्न करनेके लिए १९५५के जून महीनेमें “पण्डित सुखलालजी सम्मान समिति”की स्थापना की गई । इस समितिके अध्यक्ष हमारी लोकसभा (Parliament) के तत्कालीन अध्यक्ष माननीय गणेश वासुदेव भावलंकर थे, किन्तु उनका स्वर्गवास होने पर तत्कालीन बम्बई राज्यके मुख्य मंत्री माननीय श्री मोरारजीभाई देसाई समितिके अध्यक्ष चुने गये । समितिका मुख्य कार्यालय अहमदाबादमें रखा गया और उसकी शाखाएँ बम्बई, कलकत्ता, बनारस, मद्रास, जयपुर, राजकोट आदि शहरोंमें स्थापित की गई ।

समितिने देशभरमेंसे रु० १,०१,१४१-७५ की निधि एकत्रित की और पण्डितजीके गुजराती एवं हिन्दी लेखों तथा निबन्धोंका संग्रह करके गुजरातीमें “दर्शन अने चिन्तन” नामक दो ग्रन्थ और हिन्दीमें “दर्शन और चिन्तन” नामक एक ग्रन्थ—इस तरह कुल ढाई हजारसे भी अधिक पृष्ठोंके तीन ग्रन्थ प्रकाशित किये ।

१५ जून १९५७को सायंकाल ५ बजे बम्बई यूनिवर्सिटीके कॉन्वोकेशन हॉल में भारतके तत्कालीन उपराष्ट्रपति तथा विश्वविश्रुत तत्त्वचिन्तक माननीय डॉ० सर्वपल्ली राधाकृष्णन्की अध्यक्षतामें पण्डितजीके सम्मानका एक भव्य समारोह किया गया । समारोहमें डॉ० राधाकृष्णन्के करकमलोंसे पण्डितजीको पचपन हजार रुपयोंकी निधि और “दर्शन-चिन्तन”के तीन ग्रन्थ समर्पित किये गये ।

समारोहके पश्चात् एकत्रित हुए पन्द्रह हजार रुपये भी उक्त निधिमें समर्पित करनेके लिए पण्डितजीको अर्पण किमे गये ।

इस प्रकार सत्तर हजार रुपये नगद और सम्मान समितिके दाताओंको उपहार-स्वरूप देनेके उपरान्त "दर्शन-चिन्तन"की अवशिष्ट प्रतियोंका मूल्य ग्यारह हजार रुपये गिनकर कुल इक्यासी हजार रुपयोंका एक ट्रस्ट पण्डितजीने २१ नवम्बर, १९५७के दिन स्थापित किया । इस ट्रस्टका नाम 'ज्ञानोदय ट्रस्ट' रखा गया ।

उद्देश्य

- (१) विद्वानोंको योग्य पारिश्रमिक देकर भारतीय सस्कृति, दर्शन और धर्म विषयक ग्रंथ तैयार करवाना और उन्हें प्रकाशित करना ।
- (२) भारतीय सस्कृति, दर्शन और धर्मके विषयको लेकर आगे अध्ययन करने-वाले छात्रों एवं विद्वानोंको छात्रवृत्ति या प्रवासव्यय (Travelling Fellowship) देना ।
- (३) पण्डित मुखलालजीके ग्रन्थ, लेख और निबन्धोंको एकत्रित करके उनका सम्पादन एवं प्रकाशन करना तथा भिन्न-भिन्न भाषाओंमें उनका अनुवाद करवाना ।
- (४) विद्वानोंको योग्य पारिश्रमिक देकर भारतीय सस्कृति, दर्शन और धर्मसे सम्बन्धित विषयों पर व्याख्यानोंकी आयोजना करना और उन्हें प्रकाशित करना ।
- (५) विश्वका विभिन्न देशोंका सांस्कृतिक समन्वय एवं मानवताके उत्थानमें सहायक होनेवाला मूल या अनूदित साहित्य प्रकाशित करना ।

ट्रस्टीमण्डल

- (१) पण्डित श्री मुखलालजी सघवी, अहमदाबाद
- (२) मुनि श्री जिनविजयजी, "
- (३) श्री परमानन्दभाई कूँवरजी कापड़िया, बम्बई
- (४) श्री चिमनलाल चकूभाई शाह, "
- (५) श्री प० दलसुखभाई मालवणिया, अहमदाबाद
- (६) श्री भैरवरमलजी सिंधी, कलकत्ता

[प्रारम्भमें दो सालसे अधिक समयके लिए श्री काकासाहेब कालेलकर भी ट्रस्टी रहे ।]

ट्रस्टका पता—अनेकान्तविहार (श्रेयस् कॉलोनीके पास), नवरंगपुरा, अहमदाबाद-९ (गुजरात राज्य) ।

(२)

प्रज्ञाचक्षु श्री पण्डित सुखलालजीका परिचय

भारतीय दर्शनोंके समर्थ पण्डित और दार्शनिक समन्वयके मौलिक चिन्तक पण्डित श्री सुखलालजीका जन्म ता० ८-१२-१८८० के दिन एक व्यापारी बणिक् कुटुम्बमें हुआ था। सौराष्ट्रके झालावाड़ जिलेका छोटासा लीमली गाँव पण्डितजीका जन्मस्थान है। आपके पिताका नाम सबजीभाई था।

बचपनसे ही बुद्धिशाली पण्डितजी जैसे विद्याभ्यासमें सदैव आगे रहते थे, वैसे ही तैरने, घुड़सवारी और घोड़ेकी पीठपर खड़े रहकर सरकसके खिलाड़ीकी भाँति उसे दौड़ाने आदि साहसिक कार्योंमें भी आगे रहते थे। इतनी विद्यानिष्ठा और साहसप्रियताके साथ-साथ स्वाश्रयप्रियता, आज्ञाकारिता तथा किसीका भी कार्य आनन्दपूर्वक करनेकी तत्परताका विरल सुयोग उनमें था। इसके कारण वे शिक्षकोंमें, कुटुम्बीजनोंमें एव गाँवमें सबके प्रियपात्र थे।

गुजरातीकी सात कक्षा तक पढ़ाई करनेके बाद उनका मन अंग्रेजीका अध्ययन करनेके लिए अत्यन्त उत्कण्ठित होने पर भी पिताजीने ऐसे बुद्धिशाली और गुणवान पुत्रको विद्याके बदले व्यापारमें जोड़ना योग्य समझा और पण्डितजी दुकान पर बैठने लगे।

परन्तु भाग्य-निर्माण कुछ और ही था। पण्डितजीकी माताका तो चार वर्षकी अवस्थामें ही स्वर्गवास हो चुका था। सगी माताके प्रेमको भी भुलानेवाली नयी माता आई और वह भी चौदह वर्षकी आयु तक पहुँचते-पहुँचते चल बसी। पन्द्रह वर्षकी अवस्थामें उनके विवाहकी तैयारियाँ चल रही थी, परन्तु कन्यापक्षमें कुछ घटना घटित हुई, जिससे विवाह स्थगित रखना पड़ा। सोलह वर्षकी आयुमें पण्डितजी चेचकके भयंकर रोगसे ग्रस्त हुए। इस व्याधिमेंसे वे बड़ी कठिनाईसे बचे, पर उनकी आँखोका तेज सदाके लिए नष्ट हो गया और कुटुम्बकी सारी आशाएँ निराशामें परिणत हो गईं। यह वर्ष था वि० सं० १९५३ का।

पण्डितजीके अन्तरमें मानो अन्धकार छा गया, परन्तु धीरे-धीरे उनके मनकी विकलता दूर होने लगी। गाँवमें आनेवाले जैन साधु-साध्वी एव दूसरे सन्तोंके पाससे जो कुछ ज्ञान-समझा जा सकता था उसे प्राप्त करनेके लिए पण्डितजीने अपना मन उस ओर मोड़ा। जिसको विधाताने दया दिया उसको सास्त्राभ्यासने

जीवनके अमर पाषेयका दान किया। 'न दैन्यं न पलायन'—यह पण्डितजीका साधना-मंत्र बन गया।

लगभग सात वर्ष इस प्रकार बीत गये। अब पण्डितजीका मन उच्च विद्या-अध्ययनके लिए लालायित रहने लगा। अब उन्हें प्रतिपल ऐसा ही विचार आता कि जहाँ कहीं गम्भीर शास्त्राभ्यास हो सके वहाँ चाहें जितना कष्ट झेलकर भी पहुँचना चाहिए। कष्ट तो प्रगतिका प्रथम सोपान है। इसीलिए 'विपद सन्तु नः शस्वत्'—अ्यास का श्रीकृष्णके सामने कुन्ती द्वारा कहलाया गया यह वाक्य पण्डितजी को अत्यन्त प्रिय है।

इस बीच पण्डितजीको कहीसे ज्ञात हुआ कि काशीमें आचार्य श्री विजयधर्म-सूरीश्वरजीने जैन विद्वानोंको तैयार करनेके लिए 'श्री यशोविजयजी जैन संस्कृत पाठशाला'की स्थापना की है। यह जानकर उन्होंने किसी भी तरह काशी पहुँचनेकी मनमें ठान ली और कुटुम्ब द्वारा हजार मना करनेपर भी एक दिन वे काशीके लिए प्रस्थित हुए। वे महारथी कर्णकी भौति ऐसा ही मानते हैं कि जीवन-विकासके मार्गमें भाग्यने भले ही अवरोध खड़े किये हों, परन्तु पुरुषार्थ द्वारा उन अवरोधोंको पारकरना अपने बसकी बात है। 'मदायत्त तु पौरुषम्' पण्डितजीका जीवनमंत्र है।

काशीमें तीन वर्षमें पण्डितजीने अठारह हजार श्लोक-परिमाण सिद्धहेम-व्याकरण कण्ठस्थ कर लिया; साथ-ही-साथ न्याय एवं साहित्यका अभ्यास भी शुरू कर दिया। परन्तु बादमें उन्हें ऐसा प्रतीत होने लगा कि अधिक गहरे अभ्यासके लिए पाठशालाका वातावरण अनुकूल नहीं है, फलतः वे गंगाके किनारे भदौनी घाट पर एक जैन धर्मशालामें अपने ब्राह्मण मित्र ब्रजलालजीके साथ रहने चले गये। यहाँ आर्थिक कठिनाइयाँ तो बहुत थी और अपनी उत्कट जिज्ञासाको सन्तुष्ट करनेवाले गुरुओंका सुयोग भी सरल नहीं था। कड़े जाड़ेमें या चिलचिलाती धूपमें रोज़ छ-आठ मील चलकर वे गुरुओंके पास पहुँचते। एक बार तो अमेरिका जानेका भी मनोरथ किया था। ऐसे कठोर और गम्भीर विद्याध्ययनके समय भी गंगाके गहरे और तेज प्रवाहमें स्नान करनेका उन्हें मन हो आता। हाथमें रस्ती बाँधकर और किनारेपर किसीको उसका एक छोर पकड़वाकर वे स्वयं तैरनेका आनन्द लेते। एक बार तो तेज प्रवाहमें बह जानेसे उन्हें उनके मित्र ब्रजलालजीने बड़ी कठिनाईसे बचाया था।

व्याकरण-साहित्यके अध्ययनके बाद लगभग तीन वर्षमें दर्शनशास्त्रका जो अभ्यास काशीमें शक्य था उसे पूर्ण करने पर पण्डितजीका मन नव्यन्यायके अध्ययनार्थ मिथिलामें जानेके लिए अत्यन्त उत्कण्ठित हो उठा। मिथिला है नव्य-न्यायके प्रकाण्ड पण्डितोंका प्रदेश, किन्तु दूसरी ओर वहाँ दरिद्रता भी उतनी ही है।

अपना मुख्य केंद्र काशीमें रखकर पण्डितजी समय-समय पर उस प्रदेशमें जाकर नव्यन्यायका अभ्यास करने लगे। वहाँका जाड़ा और बरसात तो ऐसी है कि उनके सामने मनुष्य को हार खानी पड़ती है। पण्डितजीके पास इस सर्दीसे बचनेके लिए एक था गरम स्वेटर और एक था जर्जरित कम्बल। स्वेटर उनके गुरुजीको पसन्द आया, इसलिए पण्डितजीने वह उन्हें दे दिया। सर्दीसे बचनेका अब दूसरा कोई साधन न होनेसे नीचे पुआल बिछाकर और ऊपर फटे-पुराने कम्बल पर पुआल डालकर उन्होंने उस कड़े जाड़ेका सामना किया।

लगभग तीन वर्षतक पण्डितजी मिथिला प्रदेशके तीन गाँवोंमें घूमे। अन्तमें दरभंगामें उनका समागम म०म० पंडित श्री बालकृष्ण मिश्रके साथ हुआ। उनकी पारगामी विद्वत्ता और सहृदयताने पण्डितजीकी जिज्ञासाको सन्तुष्ट किया। फिर तो ये गुरु और शिष्य जीवनभरके मित्र बन गये।

इस तरह स्वजन और प्रिय प्रदेशसे दूर रहनेमें नौ वर्ष जितना लम्बा समय बिताकर पण्डितजीने अपना विद्याध्ययन पूरा किया और वे व्याकरण, काव्य, अलंकार, दर्शन एवं धर्मशास्त्रके एक समर्थ विद्वान् तथा दर्शन एवं तत्त्वज्ञानके एक पारगामी पण्डित बन गये। मानो जन्मसे वैश्य पण्डितजी कर्मसे ब्राह्मण बन गये। पर द्विजत्वका यह सस्कार कितना कष्टसाध्य था! उस समय उनकी आयु बत्तीस वर्षकी थी।

इस सारे समयमें पण्डितजीने केवल संस्कृत अध्ययन ही किया हो ऐसा नहीं है, बगभगसे शुरू हुए राष्ट्रीय आन्दोलन और स्वातंत्र्ययुद्धकी सभी अवस्थाओंसे तथा देशकी सामाजिक एवं धार्मिक समस्याओंसे वे पूर्ण परिचित रहते थे। इस तरह उनके मानसका सर्वांगीण विकास होता रहा।

उसके पश्चात् कई वर्ष आगरामें रहकर साहित्य-निर्माण और आवश्यकता होनेपर अन्यत्र जाकर जैन साधुओंको पढ़ानेका कार्य भी उन्होंने किया। इसके बाद तो उनके बहुमुखी पाण्डित्य और खास करके दार्शनिक विद्वत्तासे प्रेरित होकर १९२१ ईसवीमें महात्मा गांधीने उन्हें गुजरात विद्यापीठके पुरातत्त्व मन्दिरमें भारतीय दर्शनोके अध्यापकके पदपर नियुक्त किया। वहाँ नौ-दस वर्षके कार्य-कालमें गांधीजीके सम्पर्कने उनके जीवन पर गहरा प्रभाव डाला। इस अवधिमें पण्डितवर्य श्री बेचरदासजीके सहयोगसे उन्होंने जैन-न्यायके एक प्राचीन और आकर ग्रन्थ 'सन्मतितर्क'का ऐसा संपादन किया कि जिससे उनकी विद्वत्ता देश-विदेशमें फैल गई।

ई० १९३० में राष्ट्रीय स्वातंत्र्यका अहिंसक युद्ध शुरू हुआ। उसके परिणाम-

स्वरूप विद्यापीठ बन्द हो गया। पण्डितजी डेढ़-दो साल के लिए शान्तिनिकेतन चले गये और वहाँ रहकर उन्होंने अंग्रेजी भाषाका ज्ञान प्राप्त किया।

ई० १९३३ से १९४३ के अन्ततक पण्डितजीने बनारस हिन्दू विश्वविद्यालयमें जैन दर्शनके अध्यापकके रूपमें कार्य किया। इस कालमें उन्होंने अनेक ग्रन्थोंका सम्पादन-लेखन किया तथा अनेक चेतन-ग्रन्थ (विद्वान्) भी तैयार किये।

ई० १९४४से पण्डितजी निवृत्त हुए। उसके पश्चात् वे यद्यपि किसी भी संस्थामें बँधकर नहीं रहे, फिर भी उनकी यह निवृत्ति अखण्ड विद्यासाधनाकी प्रवृत्तिसे परिपूर्ण रही है। १९४७की सालसे पण्डितजी अहमदाबादमें ही रहते हैं।

पण्डितजीके सामाजिक और धार्मिक विचार सर्वदा प्रगतिशील और क्रान्ति-वारी रहे हैं। अज्ञान, अन्धश्रद्धा और साम्प्रदायिक सकुचितताकी वे हमेशा कड़ी आलोचना करते हैं। मानव-मात्रकी तथा स्त्री-पुरुषकी समानता ही पण्डितजीका सामाजिक आदर्श रहा है। दार्शनिक क्षेत्रमें तुलनात्मक समन्वयकारी विवेचना उनके दार्शनिक विचारोकी विशेषता है। विचार कोई भी हो, ऐतिहासिकदृष्टिसे उसे परखना और सारासारका विवेक करना—यह उनकी अपनी विचारधाराकी खाबी है।

राष्ट्रीय प्रश्नोमें पण्डितजी सदा सजीव रस लेते रहते हैं। गांधीजीकी अहिंसा और रचनात्मक दृष्टिसे वे अत्यन्त प्रभावित हुए हैं। आश्रम-जीवनका अनुभव लेनेके लिए उन्होंने गांधीजीके साथ चक्की पीसनेका भी सुअवसर प्राप्त किया है।

सत्यशोधन पण्डितजीकी अखण्ड विद्योपासनाकी नीव है। कुछ भी लिखते समय 'नामूल लिख्यते किञ्चित्' के आदर्शका वे दृढ़तापूर्वक पालन करते हैं। सतत जाग्रत जिज्ञासा और पुरुषार्थपरायणता पण्डितजीके उल्लासपूर्ण जीवनकी कुजी है। भारतके भिन्न-भिन्न दर्शनोंके बीच विरोधका परिहार करके समन्वयकी स्थापना करना पण्डितजीकी विद्वत्ताका अद्वितीय अर्पण है।

सादा, स्वाधीन और मितव्ययी जीवन पण्डितजीका जीवन-आदर्श है। अपना भार दूसरे किसी पर न पड़े इसके लिए पण्डितजी सदा जागरूक रहते हैं और चाहे जैसी कठिनाईमें भी अपने चित्तकी प्रसन्नता कायम रखते हैं। खान-पान, वाचन-लेखन और धूमने-फिरनेमें वे सदा नियमित रहते हैं। पण्डितजी सही अर्थमें जीवनदृष्टिके कलाकार हैं।

जीवनको असार कहकर उसे तुच्छ मानना पण्डितजीको कभी पसन्द नहीं आता। उनकी जीवन-दृष्टि सर्वदा मागल्यपूर्ण रही है और इस मागल्यमय दृष्टिने ही उनके जीवनको मगलमय, आनन्दमय और तेजस्वी बनाया है।

पण्डित सुखलालजीकी साहित्यसाधना

आगमिक

- (१) आत्मानुशास्त्रिकुलक—मूल प्राकृत; गुजराती अनुवाद ।
- (२-५) कर्मग्रन्थ १ से ४—देवेन्द्रसूरि कृत; मूल प्राकृत; हिन्दी अनुवाद, विवेचन, प्रस्तावना, परिशिष्टयुक्त ।
- (६) बंडक—पूर्वाचार्यकृत प्राकृत जैन प्रकरण ग्रन्थका हिन्दी सार ।
- (७) पंच प्रतिष्मण—जैन आचार-विषयक ग्रन्थ; मूल प्राकृत, हिन्दी अनुवाद, विवेचन, प्रस्तावना युक्त ।
- (८) जैन दृष्टि ए ब्रह्मचर्य विचार—गुजरातीमे, पंडित बेचरदासजीके सहयोगसे ।
- (९) तत्त्वार्थसूत्र—उमास्वाति वाचककृत संस्कृत, सार, विवेचन, विस्तृत प्रस्तावना युक्त; गुजराती और हिन्दीमे ।
- (१०) निर्णय संप्रदाय—महत्त्वपूर्ण प्राचीन तथ्योका ऐतिहासिक निरूपण, हिन्दीमे ।
- (११) चार तीर्थंकर—भगवान् ऋषभदेव, नेमिनाथ, पार्श्वनाथ तथा महावीर सबधी लेखोका संग्रह; हिन्दी तथा गुजरातीमे ।

वार्शनिक

- (१२) सन्मतितकं—मूल प्राकृत सिद्धसेन दिवाकरकृत; टीका (संस्कृत) श्री अभयदेवसूरिकृत, पाँच भाग । छठा भाग मूल और गुजराती सार, विवेचन तथा प्रस्तावना सहित, ५० बेचरदासजीके सहयोगसे । (इसका अंग्रेजी तथा प्रस्तुत हिन्दी अनुवाद भी प्रकाशित हुआ है ।)
- (१३) न्यायावतार—सिद्धसेन दिवाकरकृत, मूल संस्कृत, गुजराती अनुवाद, विवेचन, प्रस्तावनायुक्त ।
- (१४) प्रमाणमीमांसा—हेमचंद्राचार्यकृत; मूल संस्कृत; विस्तृत-गुलात्मक हिन्दी प्रस्तावना तथा टिप्पणयुक्त ।
- (१५) जैनतर्कभाषा—उपाध्याय यशोविजयजीकृत; मूल संस्कृत; संस्कृत टिप्पणयुक्त, हिन्दी प्रस्तावना ।
- (१६) हेतुविम्बु—धर्मकीर्ति कृत बौद्ध न्यायका संस्कृत ग्रन्थ, टीकाकार अर्चट, अनुटीकाकार दुर्वक मिश्र, अंग्रेजी प्रस्तावनायुक्त ।

(१७) **ज्ञानिबन्धु**—उपाध्याय यशोविजयजी कृत; मूल संस्कृत; हिन्दी प्रस्तावना तथा संस्कृत टिप्पणयुक्त ।

(१८) **तत्त्वोपलब्धिसिंह**—जयरशि कृत; चार्वाक परम्पराका संस्कृत ग्रन्थ, अंग्रेजी प्रस्तावनायुक्त ।

(१९) **वेदवादद्वार्त्रिशिका**—सिद्धसेन दिवाकरकृत, संस्कृत, उपनिषदोके साथ तुलना, सार, विवेचन, प्रस्तावना, गुजराती एवं हिन्दीमें ।

(२०) **अध्यात्मविचारणा**—गुजरात विद्यासभाकी 'श्री पोपटलाल हेमचन्द्र अध्यात्म व्याख्यानमाला'के अन्तर्गत आत्मा, परमात्मा और साधनाके संबंधमें दिये गये तीन व्याख्यान, गुजराती तथा हिन्दीमें ।

(२१) **भारतीय तत्त्वविद्या**—महाराजा सयाजीराव यूनिवर्सिटी, बडौदाके तत्त्ववाधानमें महाराजा सयाजीराव ऑनरेरियम लेक्चर्सके अन्तर्गत जगत्, जीव और ईश्वरके संबंधमें दिये गये पाँच व्याख्यान, गुजराती तथा हिन्दीमें । (इनका अंग्रेजी अनुवाद भी तैयार हो रहा है ।)

योग

(२२) **योगदर्शन**—मूल पातजल योगसूत्र, वृत्ति उपाध्याय यशोविजयजी कृत, तथा श्री हरिभद्रसूरि कृत प्राकृत योगविशिका मूल, टीका (संस्कृत) उपाध्याय यशोविजयजी कृत, हिन्दी सार, विवेचन तथा प्रस्तावनायुक्त ।

(२३) **आध्यात्मिक विकासक्रम**—गुणस्थानके तुलनात्मक अध्ययन सबधी तीन लेख ।

(२४) **समदर्शी आचार्य हरिभद्र**—बम्बई यूनिवर्सिटीमें ठक्कर वसनजी माधवजी व्याख्यानमालामें दिये गये पाँच व्याख्यान, गुजराती तथा हिन्दी में ।

(२५) **जैनधर्मनो प्राण**—जैनदर्शन, धर्म, संस्कृति विषयक लेखोका संग्रह गुजराती तथा हिन्दीमें ।

प्रकीर्ण

(२६) **धर्म और समाज**—लेखोका संग्रह ।

(२७) **दर्शन अने चिन्तन भाग १-२**—दार्शनिक, धार्मिक, साहित्यिक, सामाजिक, राष्ट्रीय आदि विषयोके गुजराती लेखो व निबन्धोका संग्रह ।

(२८) **दर्शन और चिन्तन**—दार्शनिक, धार्मिक आदि विषयोके हिन्दी लेखो एवं निबन्धोका संग्रह ।

निवेदन

आचार्य सिद्धसेन विद्याकरकृत प्राकृत सन्मतिर्तक प्रकरण तथा उसकी आचार्य अभयदेवकृत संस्कृत टीकाका संपादन-प्रकाशन समाप्त करनेके बाद सन्मति-तर्ककी गाथाओंका विवेचन सहित गुजराती अनुवाद विस्तृत प्रस्तावनाके साथ गुजरात विद्यापीठ द्वारा ई० १९३२ में प्रकाशित हुआ। इसीके आधार पर उसका अंग्रेजी संस्करण भी ई० १९४० में इवेताम्बर जैन कान्फ्रेंस द्वारा प्रकाशित हुआ। उक्त अंग्रेजी संस्करणमें एकाध स्थानों पर प्रस्तावनामें वृद्धि की गई थी। शेषांश वैसा ही था। 'सन्मति प्रकरण'की गुजराती द्वितीय आवृत्ति ई० १९५२ में हुई। उस समय प्रस्तावनामें कुछ संशोधन किया गया और अनुवाद-विवरणमें भी कुछ संशोधन हुआ। उसी दूसरी आवृत्तिके आधारसे प्रस्तुत 'सन्मति प्रकरण' हिन्दीमें अनूदित होकर प्रकाशित किया जा रहा है।

इस हिन्दी अनुवादके समय जहाँ कहीं अशुद्धि या अस्पष्टता मालूम हुई उसे दूर किया गया है तथा मूल प्राकृत गाथाओंके अनुवाद या विवेचनमें जहाँ कहीं परिवर्तन या परिवर्धनकी आवश्यकता प्रतीत हुई वहाँ वैसा किया गया है। इसके लिए जिज्ञासुओंको सन्मति १.३०; २.२२; २.२३; २.२४; २.२६; २.२७; २.२८; ३.१; ३.२; ३.३ इत्यादि गाथाओंका अनुवाद और विवेचन देखना चाहिए।

गुजराती प्रस्तावनाका वह अंश (पृ० १ से ५५) जिसमें 'प्रति परिचय' दिया गया है, हिन्दीमें छोड़ दिया गया है। उसमें प्राकृत-संस्कृत मूल-टीका ग्रंथके संपादनमें उपयुक्त अनेक हस्तप्रतियोंका विवेचन किया गया है। उस अंशको छोड़ देनेपर भी प्रस्तुत ग्रन्थमें अपूर्णता मालूम नहीं होगी।

इस हिन्दी संस्करणकी प्रस्तावनामें पर्याप्त मात्रामें संशोधन किया गया है और नई सामग्री दी गई है। प्रस्तावनामें संशोधन इसलिए आवश्यक था कि एक तो वह ई० १९३२ में लिखी गई, उसके बाद उसका समग्र रूप से संशोधन करनेका योग्य अवसर मिला नहीं था और इस बीच जो नये-नये संशोधन हुए, उसके प्रकाशमें प्रस्तावनाको संशोधित करना आवश्यक था। विशेषतः इसलिए भी आवश्यक था कि बाबू जुगलकिशोरजी मुख्तारने ई० १९४९ में 'अनेकान्त' भासिकका जो 'सिद्धसेनांक' नामक विशेषांक प्रकाशित किया था। उसमें बहुतसे ऐसे मन्तव्य

जो प्रस्तावनागत मेरे मन्तव्योंसे विपरीत थे। ऐतिहासिक दृष्टिसंपन्न तथा असाधारणायिक वृत्तिवाले श्री पं० नाथूराम प्रेमी पुनः-पुनः यह कह रहे थे कि मुझे उनका उत्तर देना ही चाहिए; किन्तु मैं अपने अन्य कार्योंमें व्यस्त रहनेके कारण उस विशेषांकको पूरा पढ़ भी नहीं सका था। जब हिन्दीमें प्रस्तुत ग्रन्थ प्रकाशित करनेका निश्चय किया गया तब श्री जुगलकिशोरजीने सिद्धसेन, उनका समय, उनके ग्रन्थ, उनका संप्रदाय आदिके विषयमें जो आपत्तियाँ खड़ी की थीं, उनपर विचार करना अनिवार्य हो गया।

अतएव प्रस्तावनामें मैंने यत्रतत्र-जहाँ कहीं नये प्रकाशमें संशोधन जरूरी था वह कर दिया है, जैसे कि—गु० पृ० ५७ और हिन्दी पृ० २ की टिप्पणी १; गु० पृ० ५९ और हिन्दी पृ० ४ की टिप्पणी १; गु० पृ० ६८ और हिन्दी पृ० ११ की टिप्पणी ४; गु० पृ० ७१ और हिन्दी पृ० १४ की टिप्पणी १; गु० पृ० ७३ और हिन्दी पृ० १५ की दूसरी कंडिका; गु० पृ० १०३ का 'कुंदकुंद अने उमास्वाति' वाला प्रकरण हिन्दी पृ० ३९ में संशोधित है; गु० ११३ में जहाँ समन्तभद्रका विचार पूरा हुआ है वहाँ हिन्दी पृ० ४७ में आचार्य समन्तभद्र और सिद्धसेनके पौर्वापर्यके विषयमें नये विचार जोड़े गये हैं; गु० पृ० ११५ की प्रथम कंडिका हिन्दी पृ० ४९ में संशोधित है; गु० पृ० १२४ हिन्दी पृ० ५७ की टिप्पणी १; गु० पृ० १२६ और हिन्दी पृ० ५९ की टिप्पणी १; गु० पृ० १६२ और हिन्दी पृ० ८७; गु० पृ० १८० पंक्ति ३ के बाद हिन्दी पृ० १०१ में नया जोड़ा गया है; हिन्दी पृ० १०९ की टिप्पणी २; हिन्दी पृ० १११ कंडिका १ के अन्तमें नया जोड़ा है। इत्यादि।

इसके अलावा प्रस्तावनाके अन्तमें (पृ० ११४-१२४) 'संपूर्ति' के रूपमें बाबू जुगलकिशोरजीकी आपत्तियोंके विषयमें विचार किया है। तथा ग्रन्थके अन्तमें (पृ० १०५) सप्तभंगीके विषयमें एक नया परिशिष्ट जोड़ा है।

सन्मतितर्कके गुजराती विवेचनका अंग्रेजी अनुवाद, गुजराती विवेचनकी दूसरी आवृत्ति तथा इस हिन्दी अनुवादके प्रकाशनमें मैंने यथाशक्ति जो संशोधन किया है उसमें बहुश्रुत पं० दलमुख मालवणियाका मुख्य रूपसे सहकार मिला है। प्रस्तुत हिन्दी आवृत्तिके समय अधिक मात्रामें संशोधन करना पड़ा है और उसमें भी विशेषतः वयोवृद्ध पं० मुस्तारजीके अति विस्तृत लेखका यथासंभव संक्षिप्त किन्तु प्रमाणबद्ध उत्तर देना जरूरी था जो सम्पूर्ण रूपमें दिया गया है। इस कार्यमें पं० मालवणियाने लगनसे मुझे सहकार दिया है, उसको मैं भूल नहीं सकता।

गुजरातीसे हिन्दी अनुबाद करनेमें श्री प्रो० शान्तिलाल जैनने जो परिश्रम उठाया वह प्रशंसनीय है। मूल गुजराती ई० १९३२ में प्रकाशित हुआ और उसके तीस वर्ष बाद जो यह हिन्दी संस्करण प्रकाशित हो रहा है उसमें मैं स्वयं संशोधन कर सका यह मेरे लिए आनन्दका विषय है। जिज्ञासुओंको इससे कुछ लाभ होगा तो मेरा श्रम सफल होगा—

अनेकांत विहार

अहमदाबाद

ता० २९-१२-६२

सुखलाल संवशी

अनुक्रमणिका

प्रस्तावना

१, मूलकारका परिचय	१-६९
(१) समय	... १
(२) जीवन-सामग्री	... १६
१. प्रभावकचरित्रगत प्रबन्धका सार १७; २ प्रबन्धोंमें वर्णित घटनाओंमें कमी-बेशी २५, ३. विचारणीय मुद्दे और उनकी चर्चा २७।	
(३) सिद्धसेन और इतर आचार्य	... ३९
१ उमास्वाति और कुन्दकुन्द ३९, २ पूज्यपाद और समंतभद्र ४२, ३ वट्टकेर—मूलाचार ४८, ४. भल्लवादी और जितभद्र ४८, ५ सिंहगणी क्षमाश्रमण, हरिभद्र और गन्धहस्ती ५७, ६ अकलक, वीरसेन और विद्यानन्दी ५८, ७ शीलाक, वादिवेताल शान्तिमूर्ति और वादिदेव ६१, ८ हेमचन्द्र और यशोविजय ६१।	
(४) सिद्धसेन और जैनेतर आचार्य	... ६३
१ नागार्जुन, मैत्रेय, असग और वसुबन्धु ६३, २ अश्वघोष और कालिदास ६५, ३ दिङ्नाग और शंकरस्वामी ६६; ४. धर्मकीर्ति और भामह ६७।	
२, टीकाकारका परिचय	६६
(१) प्रशस्तियोंके अनुसार शिष्य परिवार	... ७३
३, मूल और टीकाग्रन्थका परिचय	७३
(१) शाब्दिक स्वरूप	... ७६
१ नाम ७६; २ भाषा ७८; ३. रचनाशैली ८०; ४ परिमाण ८०; ५. विभाग ८१.	
(२) आर्थिक स्वरूप	... ७६
१. अनेकान्त ८४, स्वरूप-व्याख्या ८४;—ऐतिहासिक	

विकास ८४; २. तुलना ८६; ३. संबन्धी विषय ८८;—फलित
वाद ८८, —दर्शन-ज्ञानमीमासा ९१,—अनेकान्तकी खूबी और
एकान्तकी खामी ९३.

४, बत्तीसियोंका परिचय ९५

(१) स्तुत्यात्मक	...	२०	१००
(२) समीक्षात्मक	१०६
(३) बार्शनिक और वर्णनात्मक	१०८

५, सम्पूर्ति ११४

(१) सिद्धसेनका समय और उनका सम्मतितर्क	११४
(२) सम्मतिकी रचनाका आधार	११६
(३) निर्युक्तिकार और क्रमवाद	११८
(४) सिद्धसेन और उनकी परिस्थिति	१२०
(५) समन्तभद्र	१२३

सम्मति-प्रकरण

१. प्रथम काण्ड १-३२

१ असाधारण गुणोंके कथन द्वारा शासनका स्तुतिमगल	१
२ उद्देश्य बतानेके साथ-साथ प्रकरण रचनेकी प्रतिज्ञा	१
३ प्रकरणके प्रतिपाद्य मुख्य विषयका निर्देश	२
४ द्रव्यार्थिक नयके भेद	३
५ ऋजुसूत्रके भेद	३
६ निक्षेपोमे नययोजना	४
७ दोनों नयोंका विषय एक-दूसरेसे भिन्न नहीं है ऐसी चर्चाका उपक्रम । वचन-प्रकारोंमे नययोजना	६
८ एक नयके विषयमे दूसरे नयके प्रवेशका स्वरूप	७
९. दोनों नयोंके विषयोंकी मिश्रितताकी चर्चाका उपसंहार	७
१० दोनों नय एक-दूसरेके विषयको कैसे देखते हैं इसका कथन	८
११ दोनों नय एक ही वस्तुके किन-किन भिन्न रूपोंका स्पर्श करते हैं इसका कथन	८
१२. सत् अर्थात् सम्पूर्ण सत्का लक्षण	९

१३. दोनों नय अलग-अलग मिथ्यादृष्टि कैसे बनते हैं इसका स्पष्टीकरण	९
१४. दोनों नयोंमें यथार्थता कैसे आती है इसका स्पष्टीकरण	१०
१५. मूल नयोंके साथ उत्तर नयोंकी समानताका कथन	११
१६. उत्तर नयोंमें सम्पूर्ण सद्ग्राही कोई एक नय नहीं है ऐसा पुनः कथन	११
१७. किसी भी एक नयके पक्षमें ससार, सुख-दुःखसम्बन्ध एवं मोक्ष नहीं घट सकते ऐसा कथन	१२
१८. ये ही नय कभी सम्यग्दृष्टि नहीं होते और कभी होते हैं, इसके कारणका दृष्टान्तके द्वारा समर्थन	१३
१९. दृष्टान्त देनेकी सार्थकता सिद्ध करनेके लिए उसके गुणोंका कथन	१४
२०. सापेक्षता न हो तो मिथ्यादृष्टि ही है इस बातका कतिपय प्रसिद्ध वादों द्वारा स्पष्टीकरण	.	.	१५
२१. अनेकान्तज्ञ मर्यादा और उसकी व्यवस्था कैसे करे इसका कथन	१६
२२. दोनों मूल नयोंकी विषयमर्यादा	.	.	१६
२३. भेदका विशेष वर्णन	..	.	१७
२४. एक ही द्रव्य अनेक कैसे बनता है इसका स्पष्टीकरण	१८
२५. व्यजनपर्यायका उदाहरण	१८
२६. व्यजनपर्यायमें एकान्त अभिन्नता मानने पर क्या दोष आता है इसका कथन	१९
२७. प्रस्तुत उदाहरणमें व्यजनपर्याय और अर्थपर्यायका स्पष्ट रूपसे पृथक्करण	१९
२८. एकान्त मान्यतावालेमें अशास्त्रज्ञत्वके दोषका कथन	२०
२९. सात भगोंका स्वरूप	२०
३०. अर्थपर्याय और व्यजनपर्यायमें सात भगोंका विभाजन	२३
३१. केवल पर्यायार्थिक नयकी देशना पूर्ण नहीं है ऐसा कथन	२४
३२. केवल द्रव्यार्थिक नयकी देशनाका जो वक्तव्य है उसका युक्ति द्वारा कथन	२४
३३. वस्तुतः पुरुष कैसे स्वरूपवाला है इसका कथन और उसके द्वारा जीवके स्वरूपका निश्चय	२६
३४. जीव एवं पुद्गलके कथंचित् भेदानेदका समर्थन	२७

३५. जीव और पुद्गल द्रव्यकी ओतप्रोतताके कारण कैसे-कैसे शास्त्रीय व्यवहार होते हैं इसका कथन . . .	२९
३६ अमुक तत्त्व बाह्य है और अमुक आत्म्यन्तर है ऐसे विभागके बारेमें स्पष्टीकरण . . .	२९
३७ प्रत्येक नयकी देशनाके अनुसार क्या-क्या फलित होता है उसका कथन . . .	३०
३८ जैन दृष्टिसे देशना कैसी है इसका कथन . .	३१
३९. जैन दृष्टिकी देशनामें अपवादको भी स्थान है इसका कथन . . .	३२
२. द्वितीय काण्ड ३३-५७	
१ दर्शन और ज्ञानका पृथक्करण	३३
२ एक ही विषयके बारेमें दर्शनकालमें तथा ज्ञानकालमें क्या-क्या अन्तर होता है इसका कथन . . .	३३
३ दर्शन और ज्ञानके समयभेदकी मर्यादाका कथन . .	३४
४ समालोचनाके लिए आगमिक क्रमवादी-पक्षका उल्लेख .	३५
५ समालोचनाके लिए सहवादी-पक्षका उल्लेख .	३७
६ विरोधी पक्षको प्रश्न पूछकर सिद्धान्तका उपन्यास .	३८
७ विरोधी पक्षके ऊपर सिद्धान्ती द्वारा दिये गये दोष . . .	३९
८ क्रमवादी पक्षद्वारा किया गया बचाव और उसका सिद्धान्ती द्वारा दिया गया उत्तर . . .	४१
९ पूर्वोक्त दृष्टान्तका विशदीकरण और उपसंहार .	४२
१० आगम विरोधका परिहार . . .	४३
११ अपने पक्षमें आनेवाली शकाका सिद्धान्ती द्वारा समाधान .	४३
१२ एक होने पर भी भिन्न कहनेका दूसरा कारण . .	४४
१३ एकदेशीय मतका वर्णन .	४४
१४ एकदेशीके द्वारा दिये गये दृष्टान्तकी समालोचना . .	४६
१५ सिद्धान्तीका स्पष्टीकरण .	४७
१६ अतिप्रसङ्गका निवारण . . .	४८
१७ की गई व्यवस्थाका विशेष स्पष्टीकरण . . .	४९
१८ श्रुतज्ञान दर्शन क्यों नहीं कहा जा सकता ? इस शकाका उत्तर	४९
१९ अबधिदर्शनकी मर्यादा . . .	५०
२०. एक ही केवलोपयोगमें ज्ञान-दर्शन शब्दकी उपपत्ति . . .	५०

२१. शास्त्रमें मानेवाले विरोधका परिहार ...	५०
२२. श्रद्धाके अर्थमें प्रयुक्त दर्शन शब्दका स्पष्टीकरण	५१
२३. सादि-अपर्यवसित शब्दमें हुई किसीकी भ्रान्तिका उल्लेख और उसका निवारण ...	५२
२४. जीव और केवलके भेदकी आशंका और उसका दृष्टान्त-पूर्वक निरसन	५४
२५. अभिन्न पर्यायीकी भिन्नताका उपपादन	५७

३. तृतीय काण्ड ५८-१०३

१ सामान्य और विशेष इन दोनोंके परस्पर अभेदका समर्थन .	५८
२ प्रतीत्यवचन किसे कहते हैं और किसलिए ? .	५९
३ एक वस्तुमें अस्तित्व और नास्तित्वकी उपपत्ति .	६०
४ एक ही पुरुषमें भेदाभेदकी व्यवस्था	६२
५. द्रव्य और गुणके भेदका पूर्वपक्षके रूपमें निर्देश	६३
६ द्रव्य और गुणके भेदके निरासके प्रसंगमें गुण और पर्यायके अभेदकी चर्चा	६३
७ द्रव्य और गुणके एकान्त अभेदवादीका ही विशेष कथन .	६७
८ सिद्धान्तिका कथन	६७
९ एकान्त अभेदवादीका वचाव .. .	६८
१० सिद्धान्तिका कथन .	६८
११ एकान्त अभेदवादीका प्रश्न और उसका सिद्धान्ती द्वारा दिया गया उत्तर	६८
१२. किसी भेदवादी द्वारा किये गये द्रव्य और गुणके लक्षणकी तथा उसके भेदवादकी समालोचना	७१
१३. प्रस्तुत चर्चाका प्रयोजन	७२
१४. अनेकान्तकी व्यापकता	७३
१५. प्रमेयको लेकर अनेकान्त दृष्टि लागू करनेके कतिपय दृष्टान्त	७५
१६ द्रव्यगत उत्पाद एवं नाशके प्रकार	७७
१७. उत्पाद और विनाशका विशेष स्वरूप	७८
१८. उत्पत्ति, नाश और स्थितिके कालभेद आदिकी चर्चा	८०
१९. वैशेषिक आदि सम्मत द्रव्योत्पादकी प्रक्रियाकी चर्चा	८३
२०. श्रद्धा और बुद्धिप्रधान आगमका पृथक्करण	८६

२१. नयवादकी चर्चा	८९
२२. कार्यके स्वरूपके बारेमें एकान्त और अनेकान्त दृष्टिका अन्तर			९२
२३. कारण-विषयक वादोका एकान्तके कारण मिथ्यात्व और अनेकान्तके कारण सम्यक्त्व	९४
२४. आत्माके बारेमें नास्तित्व आदि छ. पक्षोका मिथ्यात्व और अस्तित्व आदि छ पक्षोका सम्यक्त्व	.	..	९५
२५. वादमें अनेकान्तदृष्टिके अभावसे आनेवाले दोष	...		९६
२६. तत्त्वप्ररूपणाकी योग्य रीतिका कथन			९८
२७. केवल एक-एक नयाश्रित सूत्रमें सम्पूर्ण सूत्रत्वकी मान्यतासे आनेवाले दोष		..	९९
२८. शास्त्र प्ररूपणाके अधिकारी होनेके लिए आवश्यक गुण	.		९९
२९. तत्त्वोके पूर्ण और निश्चित ज्ञानके लिए क्या करना चाहिए इसका कथन		.	१००
३०. गम्भीर चिन्तन-विहीन बाह्य आडम्बरमें आनेवाले दोषोका कथन			१००
३१. अकेले ज्ञान और अकेली क्रियाकी अनुपयोगिताका कथन			१०१
३२. उपसंहारमें जिनवचनकी कुशलकामना	.	.	१०२
४. परिशिष्ट	१०५-११४
१ भगोका इतिहास १०५, २ अवक्तव्यका स्थान; ३. स्याद्वादके भगोकी विशेषता १११।			
५. प्रस्तावनाकी शब्दसूची	१
६. सन्मति प्रकरणकी शब्दसूची	१५

सन्मति प्रकरण
की
प्रस्तावना

प्रस्तावना

१

मूलकारका परिचय

सन्मतितर्क मूलक कर्ता सिद्धसेनद्वारि हैं। सिद्धसेन नामके अनेक आचार्य जैन-परम्पराओं हुए हैं। उन सबमें जो 'दिवाकर'के उपनामसे प्रख्यात हैं, वही सिद्धसेन सन्मतितर्क मूलक कर्ता हैं। दिवाकरसे पहले सिद्धसेन नामके कोई आचार्य श्वेताम्बर वा दिगम्बर-सम्प्रदायमें हुए हैं, ऐसा अभी तक निश्चित रूपसे ज्ञात नहीं हुआ है।

१. समय

सिद्धसेन दिवाकर कब हुए, इसके सुनिश्चित एवं निर्दिष्ट कहा जा सके, इतने साधन अबतक उपलब्ध नहीं हुए हैं। उनका समय निश्चित करनेके लिए हमारे पास इस समय इतने साधन हैं : (१) उनकी कृतियाँ, (२) जैन-परम्परा, जिसमें अनेक कथानकोंका समावेश होता है, तथा (३) निश्चित समयवाले लेखकों द्वारा किये गये उल्लेख।

अन्तिम साधनका हम सर्वप्रथम उपयोग करें। विक्रमकी आठवीं शताब्दी-के उत्तरार्धमें^१ होनेवाले आ० हरिमद्रने पञ्चवस्तु मूल एव टीकामें 'सम्मद' अथवा 'सम्मति'का उल्लेख किया है और उसके कतकि रूपमें सिद्धसेन दिवाकरका नाम लिया है; इतना ही नहीं, बल्कि उनका श्रुतकेवली जैसे असाधारण विशेषण द्वारा निर्देश भी करते हैं। जैसे कि

अण्णइ एगतेण अम्हाणं कम्मवाय ओ इट्ठो ।

ण य ओ सहाववाओ सुअकेवल्लिणा अओ भणिअ ॥ १०४७ ॥

आयरियसिद्धसेणेण सम्मईए पइट्ठअज्जेसेण ।

ब्रूमणिसादिवागरकप्पसणवो तइवस्सेण ॥ १०४८ ॥

१. जैन-ग्रन्थावली पृष्ठ ५४, ७५, ७९, ९४, १२७, १३८, २७३, २७५, २७७, २८१, २८९, २९२ ।

२. देखो 'जैन साहित्य संशोधक' भाग १, पृष्ठ ५३ तथा 'समसाराङ्गक' प्रस्तावना पृष्ठ २ ।

उल्लेखके ढंगसे ऐसा प्रतीत होता है कि वह किसी प्राचीन प्रतिष्ठित आचार्यका उल्लेख कर रहे हैं। इससे सिद्धसेन दिवाकरको विक्रमकी आठवीं शताब्दीके पूर्वार्धसे पहले माननेमें कोई अन्तराय नहीं आता।

जैन-आगमोंके ऊपर चूर्ण नामकी प्रसिद्ध प्राकृत टीकाएँ हैं। इनका समय सामान्य रूपसे विक्रमकी चौथी शताब्दीसे आठवीं शताब्दीतकका है। चूर्णियोंमें एक 'निशीथसूत्र'पर भी चूर्ण है। वह अनेक चूर्णियोंके रचयिता जिनदासगणी महत्तरकी कृति है। इन्होंने नन्दीसूत्रकी भी चूर्ण लिखी है। उस चूर्णिकी प्राचीन विश्वसनीय प्रतिके अन्तमें उसका रचना-समय शक स० ५९८ (वि० स० ७३३, ई० ६७६) दिया गया है^१। जिनदासकी उस निशीथचूर्णमें सन्मति और उसके कर्ता सिद्धसेनके विषयमें तीन उल्लेख आते हैं। इनमेंसे पहले

१. चूर्णके अन्तमें आया हुआ जिनदास नामका सूचक उल्लेख इस प्रकार है :

जो गाहासुत्तथो, चेब विषी पागडो फुडपदथो।

रइतो परिभासाए साहूण य अणुगहट्टाए ॥ १ ॥

ति-चउ-पण-अट्टमवग्गे ति-पणग-ति-तिग अब्बरा व ते तेत्ति।

पढम-ततिएहि ति-नुसरजुएहि णमं कयं जत्त ॥ २ ॥

गुरुविण्णं च गणितं, महत्तरत्तं च तत्तं तुट्ठेहि।

तेण कएसा चुण्णी, बिसेसनामा णिसीहत्त ॥ ३ ॥

नमो सुयदेवयाए भगवतीए। जिनदासगणिमहत्तरेण रइया। नमः तीर्थ-
कृद्ध्यः ॥ छ ॥ छ ॥ शुभं भवतु ॥ संवत् १५३१ वर्षे फाल्गुन सुदि २ लिखितं।

—निशीथचूर्ण खण्ड २, लिखित पत्र ४६३-२.

अब निशीथचूर्ण मुद्रित हो गयी है। उसमें 'जिनदासगणि' इत्यादि पाठ नहीं है। देखो निशीथचूर्ण भा० ४, पृ० ४११। इन गाथाओंके विशेषार्थ एवं जिनदासके विषयमें चूर्णगत अन्य सामग्रीके लिए देखो 'निशीथ : एक अध्ययन' निशीथचूर्ण भा० ४ की प्रस्तावना पृ० ४६ से।

२. देखो 'जैन साहित्य सशोधक' भाग १, पृ० ५०-१। नन्दीचूर्णमें मुद्रित पाठ इस प्रकार है—सकराजतो पंचसु वर्षशतेषु नन्दध्यायनचूर्णं समाप्ता इति पृ० ५०-१।

३. वंसणगाही—वंसणणाणप्पभावगाणि सत्थाणि सिद्धिविणिच्छयसंमति-
मादि गेण्हतो असत्थरमाणे जं अकप्पिय पडिसेवति जयणाते तत्थ सो सुद्धो
अप्रायश्चित्ती भवतीत्यर्थः।

—निशीथचूर्ण भा० १, पृ० १६२.

ईसणणायेति । अस्थ व्याख्या—सुसंस्मृतगुणावा । ईसणप्यभाषणां सत्त्वाण सम्मदियाविसुतनावे य जो बिसारदी गिस्संकिवसुसत्त्वा त्ति वुसं भवति, सो य उत्तिमदुपपिबन्धो, सो य जत्थ खेसे ठिअो तत्त्वंतरा वा वेरज्जं मा तं सुसत्त्वं वोच्छिज्जतु त्ति अओ तग्गहणद्वया पक्कपति वेरज्जविद्वसंकरेण कोउ ।

—निशीथर्वाणि भा० ३, पृ० २०२.

अथवा तिसु आइल्लेसु गिव्वसणाधिकरणं, तत्त्वं ओरातिए एगिदियावि-
पंचविधं, जोणीपाहुडातिणा जहा सिद्धसेनायरिएण अस्सा पक्कता ।

—निशीथर्वाणि भा० २, पृ० २८१.

निशीथर्वाणिके उपर्युक्त तीन उल्लेखोंके अतिरिक्त एक खास महत्त्वका उल्लेख, जो सिद्धसेनके उपयोगाभेदवाद-विषयक है, दशार्वाणिमें है । दशा-
सूत्रकी तीसरी दशा (तीसरे अध्यायन) में गुरुकी आशातनाओंमें एक 'अणु-
द्विधाइ कहे' नामकी आशातना आती है । इस आशातनाका अर्थ यह है कि
“गुरु जिस सभाके समक्ष व्याख्यान देते हों, उस सभाके उठनेसे पूर्व ही कोई शिष्य
सभाके आगे ऐसा कहे कि 'गुरुने जो अमुक सूत्रकी अमुक व्याख्या की है, उसकी
यह दूसरी भी व्याख्या होती है, उसका यह दूसरा भी अर्थ होता है ।' और ऐसा
कहकर कोई सवाई स्याना—पंडितमन्य शिष्य सभाके समक्ष अपनी डेढ़ चावल-
की लिखड़ी पकाने लगे, तो यह एक प्रकारकी गुरुकी अवज्ञा है ।” अर्वाणिमें आचार्य
सिद्धसेनके ऊपर इस प्रकारकी अवज्ञा करनेका आक्षेप किया है और उसे भावा-
शातना कहा है । अर्वाणिकारने इस आशातनाका स्वरूप समझते हुए उसके उदा-
हरणके रूपमें आ० सिद्धसेनका नाम लिया है और कहा है कि “सिद्धसेनने एक
ही सूत्रके भिन्न-भिन्न प्रकारके अर्थ किये ।” सन्दर्भको देखते हुए ऐसा स्पष्ट प्रतीत
होता है कि एक ही सूत्रके भिन्न अर्थ करनेवाले इन आचार्य सिद्धसेनके अति-
रिक्त दूसरा कोई प्रसिद्ध नहीं है । इसीलिए अर्वाणिकारका कथन, सिद्धसेनने अपने
उपयोगाभेदवादको लक्ष्य करके जो अर्थान्तर किया है, उसीको बराबर लागू
होता है । इस उल्लेखसे भी ऊपर निश्चित किये हुए सिद्धसेनके समयका
मजबूत समर्थन होता है । अर्वाणिकार प्रायः जिनदास ही होंगे, अथवा दूसरा कोई
भी हो, तो भी वह उनसे (जिनदाससे) तो अर्वाचीन नहीं है । अर्वाणिका अक्षरशः
उल्लेख इस प्रकार है :

अणुद्विधाए निविद्विधाए वेच, अभिज्ञा ण ताव विसरति, अवोच्छिज्जणा जाव
एक्को वि अचछति, तमेव त्ति जो आयरियेण अत्थो कहितो वोहि ते(ती)हि
चउहि वा; जहा सिद्धसेनायरितो तमेवाविकारं विकल्पयति, अयमपि प्रकारो
सर्ववैकस्य सूत्रस्यैवंगुणजुसो, भावभासाख्या भवति ॥

—दशार्वाणि पृ० १६.

उल्लेखका भाव यह है कि 'सिद्धिविनिश्चय', सन्मति आदि दर्शनप्रभावक शास्त्रोंकी सीखनेवाला साधु कारणवश यदि यतनासे अकल्पित वस्तुका सेवन करे, तो वह उसमें शुद्ध ही है। अर्थात् उसे अकल्पित सेवनके लिए प्रायश्चित्त नहीं करना पड़ता।

सन्मति-विषयक दूसरे उल्लेखका भाव यह है कि 'दर्शनप्रभावक शास्त्रमे (जैसे कि सन्मति आदि श्रुतज्ञानमे) विशारद एव उत्तमार्थ (अनशन) प्राप्त साधु जिस क्षेत्रमे रहता हो, उस क्षेत्रमे विरोधी राज्य होनेपर भी सूत्रका विच्छेद न हो, इस दृष्टिसे सीखने जाना पड़े, तो जानकी अनुमति है।'

तीसरा उल्लेख सिद्धसेनके बारेमें है। उसमें कहा गया है कि 'जैसे सिद्धसेन आचार्यने 'योनिप्राभृत' आदि द्वारा घोड़े बनाये।'

इन उल्लेखोंमें मुख्य दो बातें स्पष्ट प्रतीत होती हैं। पहली तो यह कि सन्मतितर्क ग्रन्थ जिनदासगणी महत्तरके समयमें दर्शनप्रभावक शास्त्रोंमें गिना जाता था; और वह यहाँतक कि उसका अभ्यासी कारणवश दोपसेवन करे, तो भी वह प्रायश्चित्तभागी नहीं समझा जाता था और सन्मतिके अभ्यासी साधुके पास शास्त्रग्रहण करनेके लिए विरोधी राज्यतकमें जानकी छूट थी। दूसरी बात यह है कि किसी सिद्धसेन आचार्यके द्वारा घोड़ोंके सर्जनकी दत्तकथा जिनदासगणी महत्तरके समयमें बहुत प्रसिद्ध और मान्य हो चुकी थी।

प्रस्तुत चूर्ण जिस भाष्यपर है, वह निशीथभाष्य जिनभद्रगणी क्षमाश्रमणका अथवा सिद्धसेन आचार्यका, जो प्रस्तुत सिद्धसेनसे भिन्न थे, माना जाता है^१। उक्त उल्लेखवाली चूर्णकी मूल भाष्यगाथामें सन्मतिका नाम नहीं है, परन्तु दर्शनप्रभावक शास्त्रका नामके बिना उल्लेख है^२। जिनदासके द्वारा निर्दिष्ट अश्वसर्जक^३ सिद्धसेन ही सन्मतिके कर्ता सिद्धसेन दिवाकर हैं।

१. यह सिद्धिविनिश्चय अकलंककृत नहीं, परन्तु आचार्य शिवस्वामिकृत समझना चाहिए। देखो 'सिद्धिविनिश्चय' प्रस्तावना पृ० ५३।

२. देखो श्री जिनविजयजी द्वारा सम्पादित 'जीतकल्प' की प्रस्तावना पृ० १० तथा निशीथ : एक अध्ययन : निशीथीचूर्णकी प्रस्तावना पृ० ४० से।

३. वंसणप्रभावगणं सट्टाणट्टाए सेवती जं तु।

गाणे सुत्तबाणं सरणेसण-इत्थिदोसा वा ॥

—निशीथभाष्य, गा० ४८६.

४. 'प्रभावकचरित्र' के बृद्धवादी-प्रबन्धके श्लोक १६७-८ में सिद्धसेनके द्वारा किये गये संन्यसर्जनकी सूचना है।

सिद्धसेनकी अश्वसज्जके रूपमें प्रसिद्धि और सम्पत्तिकी दर्शन-प्रभावक शास्त्रके रूपमें ख्याति ये दोनों बातें हमें इतने निश्चित अनुमानकी ओर ले जाती हैं कि वह सिद्धसेन जिनदाससे पहले हुए हैं। परन्तु पहले यानी कितने पहले, यह प्रश्न अब होता है। क्या सिद्धसेन जिनभद्रके समकालीन होंगे या उनसे थोड़े ही समय पहले अथवा काफी लम्बे समय पहले हुए होंगे? सिद्धसेन और जिनभद्र दोनों समर्थ होनेपर भी भिन्न-भिन्न विरोधी मतके थे। जिनभद्र आगमिक परम्पराके रक्षकके रूपमें प्रतिष्ठित थे, तो सिद्धसेन नवीन वादके स्थापक तार्किकके रूपमें तथा सस्कृतमें आगमोंका उल्था करनेवालेके रूपमें प्रख्यात थे। जिनदासने चूर्ण आदि साहित्य आगमोंपर लिखा है, अतः यह स्वाभाविक है कि उनका झुकाव आगमिक परम्पराकी ओर विशेष हो। जिनभद्रकी आगमिक परम्पराके उत्तराधिकारी जिनदास^१ जिनभद्रके ही एक प्रतिस्पर्धी दूसरे विद्वान्का तथा उनकी कृतियोंका अतिमानपूर्वक उल्लेख करते हैं, इसपरसे इतना तो सूचित होता ही है कि सिद्धसेन जिनभद्रके समकालीन तो क्या, निकट पूर्ववर्ती भी न होने चाहिए। महत्त्वकी बातमें विरोध रखनेवाले दो आचार्य सिद्धसेन और जिनभद्रके बीच इतना समय अवश्य ही बीता होगा, जिससे कि जिनदास भी सिद्धसेन और उनकी कृतिकी ओर मानपूर्वक देखने लगे होंगे। तत्कालीन साम्प्रदायिक वातावरणको देखते हुए ऐसा होनेमें सौ-दो सौ वर्ष लगे हों, तो ऐसी कल्पना तनिक भी अनुचित प्रतीत नहीं होती। अतएव जिनदासकी निशीथचूर्णमें आये हुए उक्त उल्लेख हमें ऐसा निश्चय करनेकी ओर प्रेरित करते हैं कि यह बहुत सम्भव है कि सिद्धसेन जिनदाससे डेढ़ सौ-दो सौ वर्ष पहले हुए हों।

अब परम्पराका विचार करे। सभी परम्पराएँ सिद्धसेनको विक्रमके समकालीन तथा उज्जयिनीके निवासी मानती हैं। परन्तु विक्रम कौन और कब हुआ, यह भारतके इतिहासमें एक बहुत बड़ा विवादग्रस्त प्रश्न है। फलतः यह विक्रमकी परम्परा हमें समय-निर्णयमें बहुत उपयोगी नहीं हो सकती।

१. जिनभद्रने अपने विशेषावश्यकभाष्यकी रचना पूर्ण की, उसके पश्चात् ठीक ६७ वर्षपर जिनदासने अपनी नन्दीचूर्णकी रचना समाप्त की थी—ऐसा इन दोनोंके स्वयं निर्दिष्ट समयके आधारपर निश्चित हो सका है। इस प्रकार देखें तो ये दोनों एक-दूसरेके बहुत निकटकालीन कहे जा सकते हैं। देखो 'भारतीय विद्या—निबन्ध संग्रह' (ई० १९४५) में मुनि श्री जिनविजयजीका लेख पृ० १९१।

स्क० डॉ० सतीशचन्द्र त्रिपाठीवृषण विक्रमकी सभाके नवरत्नवाले श्लोकमें ज्ञानेवाले क्षणकाली सिद्धसेन दिवाकर ज्ञानकर और विक्रमको मालवाका दशो-धर्मदेव समक्षकर सिद्धसेनको ई० ५३० के आसपास रखते हैं^१।

इस कालगणनामें दो दोष हैं : एक तो, जैसा कि पहले हमने कहा, विक्रम राजा कब हुआ, इस प्रश्नका इस तरह निर्णय नहीं हो सकला। इस विषयमें अनेक मतभेद हैं और हाल ही में श्री कल्याणविजयजीने 'नागरी प्रचारिणी पत्रिका' में प्रकाशित अपने वीरनिर्वाण विषयक लेखमें कितने ही विश्वारणीय प्रमाण देकर जैनोमें प्रसिद्ध विक्रमादित्य बलमित्र है, ऐसा कहा है, और बलमित्रने शकोको हराकर तथा गर्दभिल्लको मारकर वीर-निर्वाण सवत् ४५३ में उज्जयिनीकी गद्दी ली थी और १७ वर्षके पश्चात् अर्थात् वीर-निर्वाण सवत् ४७० में विक्रम सवत् चलाया था, ऐसा वह लिखते हैं। तात्पर्य यह कि विक्रम-समकालीनता सिद्धसेन दिवाकरका समय निश्चित करनेमें उपयोगी नहीं हो सकती।^१ डॉ० विद्या-

१. 'हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक' पृ० १७४।

२. देखो 'वा० प्र० प०' भाग १०, अंक ४ में 'वीर-निर्वाण संवत् और जैन कालगणना' शीर्षक लेख।

३. इस बारेमें डॉ० कुमार शार्लोट फ्राउडने 'विक्रम वॉल्युम' (१९४८) में कुछ ऊहापोह किया है। सिद्धसेन दिवाकरने अपनी 'गुणवचन-वृत्तिशिका' में जिस पराक्रमी राजाके गुणोंका वर्णन किया है, वह कौन हो सकता है, इसकी सूक्ष्म समीक्षापरसे वह ऐसे निर्णयपर आया है कि वह राजा समुद्रगुप्त है (ई० ३३०-३७५)। हाल ही में उपलब्ध उसकी मुद्रापर उसके लिए 'विक्रमा-दित्य' उपाधिका प्रयोग भी मिला है। मतलब कि 'विक्रमादित्य' उपनाम विक्रम सवत् प्रारम्भ करनेवालेके लिए ही प्रयुक्त हुआ है, ऐसा नहीं है। गुप्त राजाओंमें भी अनेक राजाओंके लिए उसका प्रयोग मिलता है। यद्यपि बादके समयमें यह भेद विस्मृत हो गया और 'विक्रमादित्य' उपनामके साथ ही विक्रम सवत् शुरू होनेकी बातका भी भ्रम-भ्रम राजाओंके साथ उल्लेख होने लगा। इस प्रकार सिद्धसेन यदि समुद्रगुप्त तथा बादमें उसके पुत्र चन्द्रगुप्त द्वितीय (जिसकी सभामें कालिदास आदि नवरत्न थे, ऐसा अब माना जाता है) के समकालीन हों, तो उनका समय विक्रमकी चौथी-पाँचवीं शताब्दी माननेमें विशेष समर्थन मिलता है।

'ज्योतिर्विदाभरण' के २२वें प्रकरणमें जहाँ विक्रम राजाके नवरत्नोंका उल्लेख है, वहाँ भी १०वें श्लोकमें रत्नके रूपमें गिनाया गया क्षणक ९वें श्लोकमें काल-

भूषणकी काल-गणनामें दूसरा दोष यह भी है कि वह नवरत्नवाले श्लोककी ऐति-
हासिक प्रमाण मानकर कालिदास आदि नवो व्यक्तियोंकी समकालीन मानते हैं।
परन्तु इस तरह इन नौ व्यक्तियोंकी समकालीन जाननेके लिए कोई प्रमाण नहीं
है। इसके अतिरिक्त, क्षपणकसे सिद्धसेन दिवाकर ही उद्दिष्ट हैं, ऐसा मानना
केवल कल्पना है। इसके लिए अधिक सुनिश्चित प्रमाणोंकी आवश्यकता है।
जैनोमें मुख्य आचार्योंकी कालगणनाके लिए पट्टावलियाँ हैं। ये पट्टावलियाँ सर्वदा
अद्वेय होती हैं ऐसा तो नहीं है, परन्तु उनमें अनेक काल-गणनाएँ हैं, ऐसा क्लृप्त
आदि विद्वानोंका भी मानना है। इस दृष्टिसे सिद्धसेन दिवाकरकी परम्पराका
विचार करे।

वि० स० १३३४ के समयके प्रभाचन्द्रके 'प्रभावकचरित्र' में सिद्धसेन
दिवाकरकी परम्परा बिस्तारसे दी है। "विद्याधर आम्नायमे पादलिप्त कुलमें
स्कन्दिलाचार्य हुए। मुकुन्द नामक एक ब्राह्मण उनका शिष्य हुआ। यह मुकुन्द
वादमें बृद्धवादीके नामसे प्रसिद्ध हुआ।" सभी जैन-परम्पराएँ सिद्धसेन दिवाकरको
बृद्धवादीका शिष्य मानती हैं। अतः इस परम्पराकी अब हम जाँच करें।

स्कन्दिलाचार्य जैनोमें प्रसिद्ध मायुरी आगमवाचनाके प्रणेता थे। यह वाचना
जैन-परम्पराके अनुसार वीर निर्वाण सवत् ८४० में हुई थी, अतः स्कन्दिलाचार्यका

तंत्र कविके रूपमें उल्लिखित भूतसेन है, ऐसा डॉ० काउजेका मानना है, क्योंकि
इन दो श्लोकोंमें अमरसिंह, वंशु, घटकपर, कालिदास, बराहमिहिर और अर-
रचिको रत्नके रूपमें तथा कालतत्र कविके रूपमें इस तरह दो बार गिनाया ही है।
अतः १०वें श्लोकमें क्षपणक (जैन साधु) शब्दसे उद्दिष्ट व्यक्तिको ही ९वें श्लोकमें
भूतसेनके नामसे कहा गया है। 'ज्योतिर्विदाभरण' का टीकाकार भाबरत्न सूचित
करता है कि काव्य एवं व्याकरण शास्त्रके नियमोंके अनुसार 'सिद्धसेन'के लिए ही
भूतसेन रूप प्रयुक्त होता है; अतः नवरत्नोंमें उल्लिखित क्षपणक सिद्धसेन ही है।
अब प्रश्न यह रहता है कि सिद्धसेन कालतत्र कवि हैं या नहीं, अर्थात् उन्होंने
ज्योतिषपर कुछ लिखा है या नहीं? यद्यपि सिद्धसेन-रचित कोई ज्योतिष-
विषयक ग्रन्थ इस समय तो उपलब्ध नहीं है, परन्तु बराहमिहिरने अपने 'बृहज्जातक'
ग्रन्थमें ज्योतिषपर लिखनेवालोंमें सिद्धसेनका उल्लेख किया है। इस तरह प्रजन-
परम्परा भी, जैन-परम्पराकी भाँति, सिद्धसेनका संबंध विक्रमादित्यके साथ
जोड़ती है।

१. देखो आगे 'जीवन सामग्री' शीर्षकके नीचे 'प्रबन्धका सार'।

समय वि० सं० ३७० के आसपासका है। सिद्धसेन दिवाकर स्कन्दिलाचार्यकी दूसरी पीढ़ीमें आते हैं, अतएव सिद्धसेनका समय विक्रमकी चौथी और पाँचवीं शताब्दीमें आता है। जैन-परम्पराके आधारपर सिद्धसेन दिवाकरको विक्रमकी चौथी-पाँचवीं शताब्दीमें रखनेमें किसी खास ऐतिहासिक हकीकतका बाध आता है या नहीं, यह अब हमें देखना चाहिए।

ऊपर हमने देखा कि निश्चित समयवाले ग्रन्थोंमें आनेवाले उल्लेखोंके आधार-पर सिद्धसेन दिवाकरको हम विक्रमकी आठवीं शताब्दीके प्रारम्भके पूर्वमें रख सकते हैं। विक्रमकी आठवीं शताब्दीमें 'सम्मति' शासनप्रभावक ग्रन्थ माना जाता है। उस कालको देखते हुए किसी भी ग्रन्थको शासनप्रभावकका सम्मान प्राप्त होने-में दो-तीन शताब्दी व्यतीत हो, तो उसमें कोई आश्चर्य नहीं है। इसलिए सिद्धसेन दिवाकरको विक्रमकी ५वीं शताब्दीमें माने, तो पीछेके उल्लेख बराबर ठीक बैठते हैं।

श्री मल्लवादीने सिद्धसेन दिवाकरके ग्रन्थ सम्मतिके ऊपर टीका लिखी थी, ऐसा निर्देश आ० हरिभद्रने किया है^१। प्रभावकचरित्रकार श्रीप्रभाचन्द्रसूरि

१. आ० हरिभद्र अपने ग्रन्थमें तत्त्वसंग्रहकार शान्तरक्षितका उल्लेख करते हैं। शान्तरक्षितका समय विक्रमकी आठवीं शताब्दी निर्णित ही है। उन्होंने 'स्याद्वादपरीक्षा' (कारिका १२६२ आदि) और 'बहिरर्षपरीक्षा' (कारिका १९४० आदि) में सुमति नामक दिगम्बराचार्यके मतकी समालोचना की है और उसी सुमतिने इस सम्मतिपर विवृति लिखी है, ऐसे स्पष्ट उल्लेख मिलते हैं। इनमेंसे एक उल्लेख वादिराजसूरिके पार्श्वनाथचरित्रके प्रारम्भमें और ध्वजबेल्लोलाकी मल्लिवेणप्रशस्तिमें आता है, और दूसरा बृहट्टिप्पनिकामें सम्मतिकी वृत्ति ग्रन्थकर्तृक है, ऐसा है। इस सुमतिका दूसरा नाम सम्मति भी है। उससे सम्बन्ध रखनेवाले उल्लेख इस प्रकार हैं :

नमः सम्मतये तस्मै भवकूपनिपातिनाम् ।

सम्मतिविवृता येन सुखधामप्रवेशिनी ॥

सुमतिवेद्यम् स्तुत येन वः सुमत्तिसप्तकमाप्ततया कृतम् ।

परिहृतापदतत्त्वपदार्थिनां सुमतिकोटिविर्वात भवार्तिहृत् ॥

इसपरसे भी सिद्धसेनके निर्णित किये हुए पाँचवीं शताब्दीके समयको विशेष संभाव मिलता है।

२. आ० हरिभद्रने इस विषयमें जो उल्लेख किये हैं, वे इस प्रकार हैं :

उक्तं च वादिमुख्येन श्रीमल्लवादिना सम्मतौ । (अनेकान्तजयपताका पृ० ४७) ; सम्मतिवृत्तिर्मल्लवाविकृता (बृहट्टिप्पनिका) । देखो 'जैन साहित्य

विजयसूरिप्रबन्धमें लिखते हैं कि "श्री वीरनिर्वाणसे ८८४वें वर्षमें (अर्थात् वि० सं० ४१४ मे) बौद्ध एवं बौद्ध व्यन्तर देवोंको मल्लवादीने जीता ।" यह लिखते समय प्रभावकचरित्रकार श्रीप्रभाचन्द्रसूरिके समक्ष अवश्य ही कोई ऐसी परम्परा रही होगी, जिसके आधारपर उन्होंने मल्लवादीके द्वारा बौद्ध-विजयका समय वि० सं० ४१४ लिखा है । श्रीमल्लवादी द्वारा रचित ग्रन्थोमेंसे एकमात्र 'नयचक्र' ग्रन्थ ही इस समय उपलब्ध है । यद्यपि वह भी मूल रूपमें तो नष्ट हो गया है, ऐसा इस समय माना जाता है, फिर भी उसपर सिंहसूरिगणिवादिकमाश्रमण नामके (विक्रमकी छठी-सातवीं शताब्दीके) आचार्य द्वारा रचित 'न्यायागमानुसारिणी' नामकी १८,००० श्लोक-परिमाणकी जो टीका मिलती है, उसमें आये हुए मूलके प्रतीकोको एकत्रित करके तथा दूसरी अनेकविध सामग्रीके आधारपर मूलग्रन्थको बहुत कुछ तैयार किया जा सकता है । उसमें जिन-जिन अन्य ग्रन्थकार तथा उनके वाक्योंका उल्लेख किया गया है, उनकी जाँच करनेपर किसीका भी उपर्युक्त वि० सं० ४१४ के साथ विरोध नहीं आता^१ ।

संशोधक' भाग १, परिशिष्ट, पृ० १० । इसी बातको विद्यानन्दीकृत 'अष्टसहस्री' के अपने अष्टसहस्रीविवरणमें उपाध्याय यशोविजयजी इस प्रकार कहते हैं :

इहार्थे कोटिशो भङ्गा निर्विष्टा मल्लवादिना ।

म्लसम्मतिटीकायामिदं विद्मामात्रदर्शनम् ॥ (पृ० २१०)

१. इस प्रकारका विशिष्ट प्रयत्न मुनि श्री जम्बूविजयजीने किया है ।

२. विरोधकी जो कल्पना होती थी, उसका कारण मल्लवादी द्वारा भर्तृहरिके 'वाक्यपदीय' ग्रन्थमेंसे उद्धृत अनेक कारिकाएँ थीं । भर्तृहरिका समय, अब तक, चीनी यात्री ह्वेनसांगके द्वारा ई० ६९१ में लिखे भारत-यात्रा विषयक ग्रन्थमें 'शून्यतावादी तथा सात-सात बार बौद्ध भिक्षु बनकर पुनः गृहस्थ बननेवाले महान् बौद्ध पण्डित भर्तृहरिकी मृत्युको आज ४० वर्ष हुए हैं', ऐसे उल्लेखपरसे मान लिया गया था । परन्तु मुनि श्री जम्बूविजयजीने 'जैनाचार्य श्री मल्लवादी और भर्तृहरिका समय' लेखमें (देखो 'बुद्धिप्रकाश' नवम्बर १९५१, पृ० ३३२) जो लिखा है, उसके आधारपर या तो ह्वेनसांगका वचन निराधार है अथवा वह भर्तृहरि दूसरा ही होना चाहिए, क्योंकि वसुबन्धुके शिष्य विद्भनागने (विक्रमकी ४थी शताब्दीके आसपास) भर्तृहरिके 'वाक्यपदीय' मेंसे दो कारिकाएँ उद्धृत की हैं, यह निश्चित होनेसे तथा भर्तृहरिका गुरु वसुरात विद्भनागके साक्षात् गुरु वसुबन्धु-

इस प्रकार यदि मल्लवादी विक्रमकी ५वीं शताब्दीमें विद्यमान हो, तो फिर उन्होंने जिनके ग्रन्थपर टीका लिखी हो, उन सिद्धसेन दिवाकरको चौथी-पाँचवीं शताब्दीमें माननेमें कोई बाध नहीं आता।

इसी विषयमें दूसरा भी एक पोषक प्रमाण उपलब्ध होता है। पूज्यपाद देव-नन्दीने अपने जैनान्द्र व्याकरणमें 'बेत्ते. सिद्धमेनस्य' (५१७) सूत्रमें सिद्धसेनके मतविशेषका निर्देश किया है। वह यह है कि सिद्धसेनके मतानुसार 'विद्' धातुमें 'र्' का आगम होता है, फिर भले ही वह सकर्मक भी हो। देवनन्दीका यह उल्लेख बिल्कुल सच है, क्योंकि दिवाकरकी जो थोड़ी-बहुन संस्कृत कृतियाँ बची हैं, उनमेंसे उनकी नवी बत्तीसीके २२वें पद्यमें 'विद्वते' ऐसा 'र्' आगमवाला प्रयोग मिलता है। अन्य व्याकरण 'सम्' उपसर्गपूर्वक और अकर्मक 'विद्' में 'र्' का आगम मानते हैं, जब कि सिद्धसेनने अनुपसर्ग और सकर्मक 'विद्' धातुका 'र्' आगमवाला प्रयोग किया है। इतनी विलक्षणताका निर्देश देवनन्दीने किया, यह उनका बहुश्रुतत्व सूचित करता है। इसके अनिश्चित देवनन्दी पूज्यपादकी मानी जानेवाली 'सर्वार्थसिद्धि' नामक तत्त्वार्थसूत्रकी टीकाके सातवें अध्यायके तेरहवें सूत्रमें 'उक्त च' शब्दके साथ सिद्धमेन दिवाकरके एक पद्यका अंग उद्धृत मिलता है—

"उक्त च—वियोजयति चामुभिर्न च वधेन संयुज्यते ।"

वह पद्य सिद्धसेन दिवाकरकी तीसरी बत्तीसीका सोलहवाँ श्लोक है। देवनन्दी दिगम्बर-परम्पराके पक्षपाती सुविद्वान् हैं, जब कि सिद्धसेन दिवाकर श्वेताम्बर-परम्पराके समर्थक आचार्य हैं। उस समयकी सवर्णपूर्ण साम्प्रदायिक मनोवृत्तिका विचार करनेपर ऐसा प्रतीत होता है कि एक सम्प्रदायके चाहे जैसे सुविद्वान्की कृतिको दूसरे विरोधी सम्प्रदायमें आदरपूर्वक प्रवेग पानेके लिए अमुक समय तो लगा ही होगा।

का समकालीन होनेसे, भर्तृहरि और विद्वानाग दोनों समकालीन ठहरते हैं। अतः मल्लवादी द्वारा वि० सं० ४१४ में बौद्धोपर विजय प्राप्त करनेके उल्लेखमें, भर्तृहरिके समयके कारण कोई व्यतिक्रम उपस्थित नहीं होता।

१. यह सारा पद्य इस प्रकार है :

वियोजयति चामुभिर्न च वधेन संयुज्यते,

शिवं च न परोपमर्दपु(प)रुषस्मृतेष्विहते ।

वधायतनमभ्युपेति च पराश्रय निम्नमपि,

त्वयाऽयमतिदुर्गमः प्रथ(श)महेतुद्योतितः ॥ १६ ॥

पूज्यपाद देवनागरीके समय जिनभद्रगणी क्षमाश्रमणका करके वं० श्रीबाबूरामजी प्रेमीने उनका समय विक्रमकी छठी शताब्दी माना है। पूज्यपाद द्वारा दिवाकरके ग्रन्थोंके किये गये सूक्ष्म अवलोकनकी और दिवम्बर-परम्परामें इत ग्रन्थोंकी खमी हुई प्रतिष्ठानोंके देखते हुए सिद्धसेन दिवाकरके विक्रमकी चौथी-पाँचवीं शताब्दीमें होनेकी बातको विशेष समर्थन मिलता है।

सिद्धसेन दिवाकर और जिनभद्रगणी क्षमाश्रमणका सम्बन्ध भी एक विचार-णीय प्रश्न है। जिनभद्रके 'विशेषणवती' तथा 'विशेषावश्यकभाष्य' में और सिद्धसेनके सन्मतिके दूसरे काण्डमें क्रमोपयोगवाद तथा एकोपयोगवादकी चर्चा आती है। यह चर्चा सिद्धसेन और जिनभद्र दोनोंमेंसे किसी एकका पूर्ववर्तित्व और दूसरेका उत्तरवर्तित्व निश्चयपूर्वक सिद्ध करनेमें सीधे सौरपर उपयोगी हो सके ऐसी तो नहीं है, परन्तु दूसरे प्रमाणोंके आधारपर यदि पौर्वापर्य निश्चित हो सकता हो, तो उसकी पुष्टिमें यह अवश्य उपयोगी हो सकती है। हमने पहले मुख्य रूपसे परम्पराके प्रमाणोंके आधारपर विचार किया है कि सिद्धसेनका समय विक्रमकी चौथी-पाँचवीं शती अधिक सम्भव है। जिनभद्रगणीके विशेषावश्यक महाभाष्यकी एक अतिप्राचीन लिखित प्रतिमें उसका रचना-काल ग्रन्थकारने स्वयं ही दिया है। तदनुसार वह ग्रन्थ वि० स० ६६६ में सौराष्ट्रमें आये हुए बलभीमें समाप्त हुआ है। अन्य ग्रन्थोंकी रचनाके साथ विशेषावश्यकभाष्य जैसे सर्वशास्त्रोंके सदीहन रूप विस्तृत, गम्भीर एवं परिपक्व ग्रन्थोंकी रचना तथा साधुजीवनसुलभ आयुष्यका विचार करनेपर ऐसा लगता है कि क्षमाश्रमणजीका जीवनकाल विक्रमकी छठी शतीके अन्तिम भागसे लेकर सातवीं शताब्दीके तीसरे पादतक सम्भवतः फैला हुआ होगा। अतः ऐसा कहना चाहिए कि जिनभद्रगणी क्षमाश्रमणने अपने ग्रन्थोंमें

१. 'देवनागरीका जनेन्द्र व्याकरण' लेख (आबूति दूसरी) जन-साहित्य और इतिहास पृ० २३ से।

२. सन्मति टीका पृ० ५९७।

३. यह प्रति जेसलमेरके भण्डारमेंसे ई० १९४२ के दिसम्बरमें मुनि श्रीजिनविजयजीको उपलब्ध हुई थी। इसके लिए देखो उनका 'भारतीय विद्या—निबन्ध संग्रह' में 'भाष्यकार जिनभद्रगणी क्षमाश्रमणजी सुनिश्चित समय' (गुजराती) लेख पृ० १९१।

४. प्रतिमें उल्लिखित संबंध रचनाका नहीं, किन्तु रचनाके अनन्तर किसी अन्य प्रसंगका सूचक है। यह विचार 'गणधरबाव'की प्रस्तावनामें किया गया है। देखो पृ० ३२।

सिद्धसेन दिवाकरके उपयोगाभेदादकी समालोचना की है और इसीलिए सिद्धसेन दिवाकर जिनभद्रगणीकी अपेक्षा पूर्वतर है ।

इसके अतिरिक्त मल्लवादीके 'द्वादशारनयचक्र' के विनष्ट मूलके जो प्रतीक उसके विस्तृत टीकाग्रन्थमें मिलते हैं, उनमें दिवाकरका तो सूचन है^१, किन्तु जिनभद्रगणीका नहीं । इसपरसे यही फलित होता है कि मल्लवादी जिनभद्रकी अपेक्षा पहले हुए हैं; तो फिर मल्लवादी जिनके ग्रन्थपर टीका लिखे, वह तो उनसे भी पूर्वतर होने चाहिए ।

इस प्रकार सिद्धसेनको विक्रमकी चौथी सदीके अन्तमें या पाँचवी सदीके प्रारम्भमें, इस समय उपलब्ध साधनोको देखते हुए, मानना चाहिए ।

परन्तु सिद्धसेन दिवाकरको विक्रमकी चौथी-पाँचवी शताब्दीमें माननेके सामने दो मुख्य विरोधी मत हैं . एक है प्रो० जेकोबी^२ और प्रो० वैद्यका और दूसरा है प० जुगोलकिशोरजी का^३ । दोनों विरोधी मतके लिए सामग्री सिद्धसेन दिवाकरके 'न्यायावतार' मेंसे ली गयी है ।

न्यायावतारके ४ से ७ श्लोकोमें प्रमाणोकी चर्चा आती है । इनमेंसे ५वे श्लोकमें अभ्रान्त^४ और ६थे श्लोकमें भ्रान्त^५ पद आता है । प्रो० जेकोबी और उनके मतके उपजीवी प्रो० वैद्य इन श्लोकोमें आनेवाले अभ्रान्त और भ्रान्त शब्दपर खास ध्यान खींचते हैं । उनका ऐसा मानना है कि प्रमाणकी व्याख्यामें 'अभ्रान्त' शब्दका प्रथम प्रयोग करनेवाला बौद्ध आचार्य धर्मकीर्ति है । धर्मकीर्तिने 'प्रमाण-समुच्चय'के प्रथम परिच्छेदमें आनेवाली दिङ्नागकी प्रत्यक्षकी व्याख्या 'प्रत्यक्ष कल्पनापोढ नामजात्याद्यमयुतम्'^६ को अभ्रान्त पदसे अधिक शुद्ध^७ किया है । इधर सिद्धसेन दिवाकर 'न्यायावतार' में धर्मकीर्तिके अभ्रान्त शब्दका उपयोग करके

१. श्रीमद् विजयराजेन्द्रसूरि स्मारक ग्रन्थमें 'आचार्य मल्लवादीका नयचक्र' नामक लेख, पृ० २१० ।

२. 'समराहच्चकहा' प्रस्तावना पृ० ३ ।

३. देखो 'स्वामी समन्तभद्र' पृ० १२६—३३ ।

४. अनुमान तदभ्रान्तं प्रमाणत्वात् समक्षवत् ॥ ५ ॥

५. न प्रत्यक्षमपि भ्रान्तं प्रमाणत्वविनिश्चयात् ।

भ्रान्तं प्रमाणमित्येतद् विरुद्धं वचनं यतः ॥ ६ ॥

६. डॉ० सतीशचन्द्र बिद्याभूषणके 'हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक' पृ० २७७ की टिप्पणी ।

७. तत्र प्रत्यक्ष कल्पनापोढमभ्रान्तम् ।—न्यायविन्दु १.४ ।

‘अनुमान भी प्रत्यक्षकी भाँति अभ्रान्त है’ ऐसा कहकर धर्मकीर्तिका खण्डन करते हैं। इसलिए इन दोनों महाशयोंके मतानुसार सिद्धसेन दिवाकर धर्मकीर्तिके बाद यानी ई० ६३५-५० के पश्चात् आते हैं।

इस दलीलकी परीक्षा करें। प्रमाणकी व्याख्यामें अभ्रान्त अथवा उससे मिलता-जुलता शब्द भारतीय दर्शनमें धर्मकीर्तिसे पहले अज्ञात था, ऐसा मानना वस्तुतः बहुत बड़ी भूल है, क्योंकि गौतमके न्यायसूत्र तथा उसपरके वात्स्यायन-के भाष्यमें ‘अभ्रान्त’ अर्थवाला ‘अव्यभिचारी’ शब्द और उस शब्दसे युक्त प्रत्यक्ष प्रमाणका लक्षण (१. १. ४) प्रसिद्ध है। प्रो० पी० एल० वेंच कहते हैं कि यदि दिङ्नागसे पहलेके बौद्धन्यायमें अभ्रान्तका विचार (Conception of अभ्रान्त) उपलब्ध हो, तो वह अपना विचार बदलनेके लिए तैयार हैं^१। सद्भाग्यसे अभ्रान्त शब्द और उसका विचार दिङ्नाग-पूर्वके बौद्धन्यायमें भी मिलता है।

प्रो० टूची (Tucci) ने जर्नल ऑफ रोयल एसियाटिक सोसायटीके १९२९ के जुलाईके अकमें दिङ्नाग पहलेके बौद्धन्यायपर एक विस्तृत निबन्ध प्रकट किया है। उसमें बौद्ध सस्कृत ग्रन्थोंके चीनी और तिब्बती अनुवादोंके आधारपर दिङ्नागके पहले बौद्धोंमें न्यायदर्शन कितना विस्तृत और विकसित था, यह बतानेका समर्थ प्रयत्न किया है। उन्होंने योगाचारभूमिशास्त्र और प्रकरणार्थवाचा नामक ग्रन्थोंके वर्णनमें प्रत्यक्षकी व्याख्या इस प्रकार दी है :

Pratyaksha according to A [1. e. Yogācāra-Bhūmi shāstra and Prakaranāryavāchā] must be ‘aparoksha, unmixed with imagination, nirvikalpa and devoid of error, abhīranta or avyabhīchāri.’

अर्थात् ‘ए’ (योगाचारभूमिशास्त्र और प्रकरणार्थवाचा) के मतानुसार प्रत्यक्ष अपरोक्ष, कल्पनापोढ (निर्विकल्प) और भूल बिनाका (अभ्रान्त या अव्यभिचारी) होना चाहिए। अभ्रान्त अथवा अव्यभिचारी शब्दपरकी टिप्पणीमें प्रो० टूची कहते हैं कि ये दोनों शब्द पर्यायवाची हैं और चीनी एवं तिब्बती शब्दोंका इस तरह दोनों रूपमें अनुवाद हो सकता है। वह स्वयं तो सामान्यतः अभ्रान्त शब्द ही स्वीकार करते हैं^२। इससे प्रो० टूची ऐसे अनुमानपर आते हैं कि धर्मकीर्तिने प्रत्यक्षकी व्याख्यामें जो अभ्रान्त पद जोड़ा है वह नया नहीं है, परन्तु

१. डॉ० पी० एल० वेंचकी ‘न्यायावतार’की प्रस्तावना।

२. ज० रो० ए० सो०, जुलाई १९२९, पृ० ४७० और पावटिप्पणी ४ तथा पृ० ४६४, ४७२ आदि।

सौत्रान्तिकोंकी पुरानी व्याख्याको स्वीकारकर उसके अनुसार उसने विज्ञानागकी व्याख्यामें^१ सुधार किया है^२ ।

योगाचारभूमिशास्त्र असंगके गुरु मंत्रेयकी कृति है^३ । असंगका समय ईसाकी चौथी सदीका मध्यभाग माना जाता है^४ । इसका अर्थ यह हुआ कि प्रत्यक्षके लक्षणमें अभ्रान्त शब्दका प्रयोग और अभ्रान्तताका विचार विक्रमकी चौथी-पाँचवीं शताब्दी के पहले भी भली भाँति ज्ञान था, अर्थात् यह शब्द सुप्रसिद्ध था । अतः सिद्धसेन दिवाकरके न्यायावतारमें आनेवाले मात्र अभ्रान्त पदपरसे उन्हें धर्मकीर्तिके बाद रखनेकी आवश्यकता नहीं है । सिद्धसेन दिवाकरको मंत्रेयके बाद, किन्तु धर्मकीर्तिसे पहले माननेमें किसी भी प्रकारका अन्तराध नहीं आता ।

दूसरी बात प्रो० जेकोबीने कही है, वह यह है कि न्यायावतारके प्रत्यक्ष-लक्षणमें जो स्वार्थ और परार्थका भेद सिद्धसेनने बताया है, वह धर्मकीर्तिके केवल अनुमानके ही स्वार्थ-परार्थ भेदके सामने है । परन्तु यह बात भी ठीक नहीं है, क्योंकि सिद्धसेनका उक्त विचार सिर्फ धर्मकीर्तिके ही सामने है, ऐसा माननेका तर्क भी आधार नहीं है । दूसरी तरहसे यदि सिद्धसेन धर्मकीर्तिके पूर्ववर्ती ठहरते हो, तो यह देखना अलम्बता बाकी रहना है कि तब सिद्धसेनका यह विचार किसके सामने अथवा किसके अनुसार है ? वैशेषिक एवं न्यायदर्शनमें अनुमानके ही स्वार्थ-परार्थ भेद होनेकी बात धर्मकीर्तिके पूर्ववर्ती 'न्यायमुख' और 'न्यायप्रवेश' जैसे बौद्ध न्यायग्रन्थोंमें भी स्पष्ट रूपसे उल्लिखित है । अतः सिद्धसेनका कथन धर्मकीर्तिके ही सामने है, ऐसा विधान निराधार ठहरता है ।

१. विद्वानाग योगाचार-विज्ञानवादका अनुगामी होनेसे उसकी व्याख्या विज्ञानवादके अनुसार ही है । विज्ञानवादी विज्ञानसे भिन्न बाह्य वस्तुका अस्तित्व नहीं मानते । उनके मतसे सभी आलम्बन ज्ञान भ्रान्त ही होते हैं, अतः 'अभ्रान्त' विशेषण आवश्यक नहीं है । इसीलिए वे प्रत्यक्षके लक्षणमें अभ्रान्त पद नहीं रखते, क्योंकि उनके मतानुसार उस पदका व्यावर्त्य कुछ भी नहीं है । यही कारण है कि 'न्यायमुख' और 'न्यायप्रवेश' गत प्रत्यक्षका लक्षण अभ्रान्त पदसे रहित ही है । देखो प्रो० बलमुखभाई मालवणिया द्वारा सन्पादित 'न्यायावतारवार्तिकवृत्तिटिप्पण' पृ० २८९ तथा 'धर्मोत्तरप्रदीप' ।

२. ज० रो० ए० सो०, जुलाई १९२९, पृ० ४७२ ।

३. ज० रो० ए० सो०, अक्टूबर १९२९, पृ० ८७० । जुलाईके अंकमें असंगकी कृति लिखा है, परन्तु यह भूल है ऐसा कहकर अक्टूबरके अंकमें सुधार किया है ।

४. Keith, Indian Logic and Atomism p. 23.

इसके अतिरिक्त, प्रो० जेकोबीके विचारके विरुद्ध एक विचार आता है और वह यह कि सिद्धसेनने अनुमानके अभ्रान्तत्वका तथा प्रत्यक्षके भी स्वार्थ-परार्थ रूप दो भेदोंका विधान धर्मकीर्तिके सामने किया है, ऐसा थोड़ी देरके लिए मान लें, तो भी उन्होंने 'न प्रत्यक्षमपि भ्रान्त प्रमाणत्वविनिश्चयात्' (न्यायावतार श्लोक ६) इत्यादि द्वारा प्रत्यक्षके अभ्रान्तत्वका विधान किसके सामने किया है, यह एक प्रश्न है। धर्मकीर्तिके सामने तो यह विधान है ही नहीं, क्योंकि धर्मकीर्ति तो प्रत्यक्षको अभ्रान्त मानता ही है। अतः यह विधान दूसरे किसीके सामने है, यह तो निर्विवाद है। दूसरे किसीसे अभिप्रेत है धर्मकीर्तिसे भिन्न जो प्रत्यक्षमें अभ्रान्तत्व न मानते हो ऐसे बौद्ध विद्वान्, उनके उपलब्ध ग्रन्थोंके द्वारा, आज हमारे समक्ष बसुबन्धु, दिङ्नाग और शंकरस्वामी हैं। प्रत्यक्षको अभ्रान्त न माननेवाले विद्वान् अर्थात् विज्ञानवादी बौद्ध और प्रत्यक्षको अभ्रान्त विशेषण लगानेवाले अर्थात् सौत्रान्तिक बौद्ध। इससे सामान्यतः ऐसा फलित होता है कि सिद्धसेनने सौत्रान्तिक एवं विज्ञानवादी दोनों प्रकारकी बौद्ध तर्क-परम्पराके सामने प्रमाणके विषयमें अपने विधान रखे हैं। धर्मकीर्तिके पहले भी सौत्रान्तिक तर्क-परम्परा थी, यह बात हम पहले कह चुके हैं। अतएव यदि दूसरे प्रमाणोंसे सिद्धसेनका धर्मकीर्तिको अपेक्षा पूर्ववर्तित्व सिद्ध हो सकता हो, तो ऐसा ही कहना चाहिए कि सिद्धसेनने अनुमान और प्रत्यक्षमें जो विधान किये हैं, वे धर्मकीर्तिके पूर्ववर्ती सौत्रान्तिक और विज्ञानवादी बौद्ध तार्किकोंको लक्ष्यमें रखकर किये हैं, धर्मकीर्तिको लक्ष्य करके नहीं।

न्यायावतारका 'आप्तोपज्ञमनुल्लङ्घ्यम्' इत्यादि नवां श्लोक रत्नकरण्डक-श्रावकाचारमें आता है। इसपरसे प० जुगलकिशोरजीका ऐसा अनुमान है कि यह श्लोक मिद्धसेन दिवाकरने समन्तभद्रके ग्रन्थमेंसे लिया है। उनकी मुख्य दलील इस श्लोकका चालू सन्दर्भमें औचित्य है या नहीं, इसपर आश्रित है। न्यायावतारमें यह श्लोक उपयुक्त स्थानपर है, ऐसा हमें विषयका बारीकीसे अध्ययन करनेपर लगता है। समन्तभद्र रत्नकरण्डक श्रावकाचारके कर्ता हैं ही नहीं, ऐसा डॉ० हीरालालजीने सिद्ध किया है। इससे इसका उत्तर देनेकी अब आवश्यकता ही नहीं रहती। ऐसा एक दूसरा भी श्लोक दोनोंके नामपर चढ़ा हुआ मिलता है।

इस प्रकार इन दोनों विरोधी मतोंका निराकरण हो जाता है। फलतः

१. न्यास्तव स्यात्पक्षान्तरा इमे रसोपविद्धा इव लोहवातवः ।

अबन्त्यभिप्रेतफला यतस्ततो अबन्तमार्याः प्रणता हितेषिणः ॥

सिद्धसेन बिबाकरकी विक्रमकी चौथी-पाँचवीं शताब्दीमें रखनेमें हमें कोई बाधा नहीं दिखाई पड़ती।

सिद्धसेनका वह काल भारतके इतिहासमें गुप्तयुगके नामसे प्रसिद्ध है। यह युग संस्कृत-साहित्य और भाषाके पुनरुत्थानका युग है। सिद्धसेनसे पहलेके जैन ग्रन्थ अधिकांशतः प्राकृतमें थे। दिवाकरकी उपलब्ध कृतियोंका बड़ा हिस्सा संस्कृतमें है। उनके बारेमें जो कथाएँ प्रचलित हैं, उनमें जैन आगमोंका संस्कृतमें अनूवाद करनेके उनके प्रयत्नोंका उल्लेख आता है। यह हकीकत इस समयके साथ बराबर ठीक बैठती है। समग्र देशमें संस्कृतका पुनरुत्थान हो और जैन ग्रन्थ प्राकृतमें रहे, यह बात इस ब्राह्मणजातीय जैनभिक्षुको ठीक न लगे, यह स्वाभाविक है, परंतु रूढ़िके आगे दिवाकरका कुछ अधिक चला नहीं होगा, ऐसा उनके कथानकोंपरसे प्रतीत होता है।

२. जीवन-सामग्री

अपने जीवन-वृत्तान्तके बारेमें दिवाकर सिद्धसेनने स्वयं कुछ लिखा हो अथवा इस विषयमें उनके समसमयवर्ती या उनके पीछे तुरन्त ही होनेवाले किसी विद्वान्ने कुछ लिखा हो, तो ऐसा कोई साधन आजतक हमें उपलब्ध नहीं हुआ है। उनके जीवनके विषयमें जो कुछ थोड़ी या बहुत, अवूरी या पूरी, सन्दिग्ध या निश्चित जानकारी हमें प्राप्त होती है या प्राप्त की जा सकती है, इसके लिए मुख्य तीन साधन हैं: १ प्रबन्ध, २. उल्लेख और ३ उनकी अपनी रचनाएँ।

१. प्रबन्ध—दिवाकरके जीवनका निर्देश करनेवाले पाँच प्रबन्ध इस समय हमारे समक्ष हैं। उनमेंसे दो लिखित हैं, जब कि तीन प्रकाशित हो चुके हैं। लिखितमें एक गद्यबद्ध है और दूसरा पद्यबद्ध है। गद्यप्रबन्ध भद्रेश्वरकी 'कथा-वली' में आया है, जो ग्यारहवीं शताब्दीके आमपासका मालूम होता है। पद्य-प्रबन्धका लेखक एव उसका समय अज्ञात है, फिर भी यह तो निश्चित ही है कि वह वि० स० १२९१ से पहले कभी रचा गया होगा, क्योंकि १२९१ की लिखी हुई ताडपत्रकी प्रतिमें उसका एक खण्डित उद्धरण मिला है। इन दोनोंमें गद्य-

इस श्लोकको सन्मतिटीकाकार अभयदेवने (पृ० ७६१) सिद्धसेनका कहा है, तो 'स्याद्वावमजरी' के कर्ता मल्लिवेणने (पृ० २२८) समन्तभद्रका कहा है।

१. देखो आगे आनेवाला 'प्रभावकचरित्रगत प्रबन्धका सार'।

२. ताडपत्रीय प्रतिके धन्तका उल्लेख इस प्रकार है :-

इति तत्कालकविदादिगजघटापञ्चवक्त्रस्य ब्रह्मचारीतिह्यातविरहस्य

प्रबन्ध परिमाणमें छोटा है। पद्य-प्रबन्धमें गद्यमें आसी हुई बातें विस्तारपूर्वक कही गयी हैं और कुछ नयी हकीकतें अधिक भी हैं। इन दोनों प्रबन्धोंमें गद्यप्रबन्ध पुराना प्रतीत होता है और ऐसा लगता है कि पद्यप्रबन्धकी रचना सम्भवतः इसीके आधार-पर हुई हो। प्रकाशित तीनों प्रबन्ध लगभग ७५ वर्ष^१ जितने समयमें थोड़े-थोड़े अन्तरसे रचित 'प्रभावकचरित्र', 'प्रबन्धचिन्तामणि' और 'चतुर्विंशतिप्रबन्ध' में आते हैं। समयकी दृष्टिसे 'प्रभावकचरित्र' में आया हुआ प्रबन्ध लिखित उक्त दोनों प्रबन्धोंकी अपेक्षा अर्धशताब्दी है, फिर भी उसका महत्त्व विशेष होनेके तीन कारण हैं। पहला यह कि उस प्रबन्धमें आयी हुई कई हकीकतें, प्रबन्धके अन्तमें दी गयी सूचनाके अनुसार^२, एक जीर्ण और प्राचीन मठकी प्रशस्तिमेंसे ली गयी है। दूसरा कारण यह है कि उस प्रबन्धको प्राचीन कवियों द्वारा रचित ग्रन्थोंका भी आधार है^३। तीसरा कारण यह है कि जिस तरह 'प्रभावकचरित्र'गत उस प्रबन्धमें लिखित उक्त दोनों प्रबन्धोंका सार आ जाता है, उसी तरह वही प्रबन्ध 'चतुर्विंशति-प्रबन्ध' में आये हुए प्रस्तुत प्रबन्धका आधार भी है। इस महत्त्वके कारण 'प्रभावक-चरित्र' में आये हुए प्रस्तुत प्रबन्धमेंसे दिवाकरसे सम्बद्ध भागका सार यहाँपर प्रथम दे देना हमने उचित समझा है। यह सार देनेके पश्चात् अन्य प्रबन्धोंमें जो कमी-बेशी या फेरफार होगा, वह भी सूचित किया जायगा। इससे दिवाकरके जीवनसे सम्बद्ध और परम्परासे उल्लिखित सभी बातें कुहराये बिना एक ही स्थान-पर सुलभ होगी। बादके प्रबन्धोंमें पूर्वके प्रबन्धोंमेंसे कित-कितना आया है और कित-कितना अन्य साधनोंसे दाखिल हुआ है, यह भी सहजभावसे ज्ञात हो सकेगा।

प्रभावकचरित्रगत प्रबन्धका सार^४

विद्याधर नामक आम्नाय—शास्त्रामें और पादलिप्तसूरिके कुल—सन्तानमें अनुयोगधर श्रीस्कन्दिलाचार्य हुए। उनके अवसानके पश्चात् उनके पटुपर आये हुए श्रीवृद्धवादी नामक शिष्य विहार करते हुए कभी विशाला (उज्जयिनी) में

श्रीबप्पभट्टिसूरेः कथानकं समर्पितम् ॥ छ ॥ छ ॥ संवत् १२९१ वैशाख बदि
११ सोमे पुस्तिका लिखिता ॥ छ ॥ शुभं भवतु ॥ छ ॥ छ ॥

१. इन तीनों प्रबन्धोंका रचना-समय अनुक्रमसे वि० सं० १३३४, १३६१ और १४०५ है। इसके लिए उस-उस ग्रन्थका अन्तभाग देखो।

२. प्रभावकचरित्रगत बृद्धवादिप्रबन्ध श्लो० १७७—८०।

३. प्रभावकचरित्रगत बृद्धवादिप्रबन्ध श्लो० १७७—८०।

४. प्रभावकचरित्रगत बृद्धवादिप्रबन्ध पृ० ९१ से १०३।

प्र०—२

आ पहुँचे, जहाँ विक्रमादित्य नामका राजा था। कात्यायनगौत्रीय ब्राह्मण देवर्षि पिता और देवश्री माताका पुत्र विद्वान् सिद्धसेन बृद्धवादीके पास गया। उसने उनकी ख्याति सुनी थी, अतः विना परिचयके ही पूछा कि “हे मुनि! आजकल बृद्धवादी यहाँ हैं कि नहीं?” मुनिने कहा, “वह मैं स्वयं ही हूँ।” यह सुनकर सिद्धसेनने कहा कि “बहुत समयसे बादगोष्ठी करनेका मेरा सकल्प है। उसे आप पूर्ण करें।” सूरिने उत्तरमें कहा कि “हे विद्वन्! तुम अपने मनको सन्तुष्ट करनेके लिए सभामें क्यों नहीं जाते?” सूरिके ऐसा कहनेपर भी जब उसने वहाँ बाद करनेका आग्रह चालू रखा, तब सूरिने पासमें उपस्थित ग्वालोकों की सम्यक् बताया और बादकथा चलानेको कहा। सिद्धसेनने पहले ‘सर्वज्ञ नहीं हैं’ ऐसा पूर्वपक्ष करके उसे युक्तिमें स्थापित किया। बृद्धवादीने उपस्थित सम्यक् ग्वालोकसे पूछा कि “जरा कहो तो सही कि इस विद्वान्का कहा हुआ तुम कुछ समझें भी हो?” ग्वालोकने कहा कि “पारसियो (फारसी बोलनेवालों) के जैसा अस्पष्ट कथन कैसे समझमें आ सकता है?” यह सुनकर बृद्धवादीने पहले तो ग्वालोकसे कहा कि “इस विद्वान्का कहना मैं समझा हूँ। वह ऐसा कहते हैं कि ‘जिन नहीं हैं’। क्या इनका ऐसा कहना सच है? तुम कहो।” इसपर ग्वालोकने कहा कि “जैन मन्दिरमें जिनमूर्तिके होनेपर भी ‘जिन नहीं हैं’ ऐसा कहनेवाला यह ब्राह्मण मृषावादी है।”

इतना विनोद करनेके उपरान्त बृद्धवादीने सिद्धसेनके पूर्वपक्षके जवाबमें युक्तिसे सर्वज्ञका अस्तित्व सिद्ध किया। सिद्धसेनने हर्षसे गद्गद होकर सूरिसे कहा कि “आप जीत गये। अब मुझे शिष्यके रूपमें स्वीकार करे, क्योंकि जीतने-वालेका शिष्य बननेकी मेरी प्रतिज्ञा है।” सूरिने सिद्धसेनको जैनी दीक्षा देकर शिष्य बनाया और कुमुदचन्द्र नाम रखा। कुमुदचन्द्र शीघ्र ही जैन-सिद्धान्तोंका पारगामी हो गया। तब गुरुने उसे आचार्यपदपर स्थापित किया और पहलेका ही सिद्धसेन नाम पुनः रखा। इसके पश्चात् गुरु सिद्धसेनको गच्छ सीपकर दूसरे स्थानपर विहार कर गये।

एक बार सिद्धसेन बाहर जा रहे थे। उस समय उन्हें विक्रम राजाने देखा और कोई जान न पाये इस तरह उसने उन्हें मनमें प्रणाम किया। सूरि यह बात समझ गये और उन्होंने उस राजाको ऊँची आवाजसे धर्मलाभ दिया। इस चतुराईसे प्रमत्त होकर राजाने सूरिको एक करोड़ सुवर्ण टंक दानमें दिये और खजानचीको यह लिख लेनेके लिए कहा कि “दूरसे ही हाथ ऊँचा करके धर्मलाभ देनेवाले सिद्धसेनसूरिको विक्रमराजाने करोड़ टंक दिये।” बादमें सिद्धसेनको बुलाकर दान ले जानेके लिए राजाने कहा। जवाबमें सूरिने कहा कि “मैं यह

नहीं ले सकता। आप इसका इच्छानुसार उपयोग करें।” विक्रम समझ गया और उसने वह दान साधारण खातेमें रखकर उसमेंसे साधर्मिकोंको मदद दी और चैत्योका उद्धार किया।

एक बार सिद्धसेनने उज्जयिनीसे चित्रकूटकी ओर विहार किया। वहाँ उन्होंने पहाड़की एक ओर एक स्तम्भ देखा। वह स्तम्भ पत्थर, लकड़ी या मिट्टीका नहीं था। सिद्धसेनको विचार करनेपर ज्ञात हुआ कि वह तो औषधियोंके चूर्णसे बनाया गया है। उन्होंने बुद्धिबलसे उस स्तम्भके गन्ध, रस एवं स्पर्शकी परीक्षा की और अन्तमें उन औषधियोंकी विरोधी दूसरी औषधियाँ लाकर और उन्हें घिसकर उस स्तम्भमें एक छेद किया। उसमेंसे उन्हें हजारों पुस्तकें दिखाई पड़ीं। उनमेंसे एक पुस्तक लेकर और उसका पहला पन्ना खोलकर उन्होंने उसमेंसे पहली पंक्ति पढ़ी। उतनेमेंसे सुवर्णसिद्धियोग और सर्पपत्र (सैन्यसर्जनकी विद्या) ये दो विद्याएँ उन्हें प्राप्त हुईं। सूरि आगे वह पुस्तक आनन्दके साथ पढ़ ही रहे थे कि उतनेमें शासनदेवीने, योग्यता मालूम न होनेसे, वह पुस्तक उनके पाससे छीन ली।

इसके अनन्तर सूरिने वहाँसे पूर्वदेशके पर्यन्तभाग अर्थात् अन्तिम छोरतक विहार किया और कर्मार नामके एक गाँवमें आ पहुँचे। वहाँ देवपाल नामका एक राजा था। उसने सूरिका स्वागत किया। सूरिने उस राजाको धर्मकथासे प्रतिबोधित किया और अपना सखा बनाया। कभी विजयवर्मा नामके कामरु देशके राजाने उस देवपालपर चढ़ाई की और बड़े भारी जगली सैन्यके द्वारा उसे घेर लिया। इससे घबराकर देवपाल राजा सूरिकी शरणमें आया और कहा कि “आप ही अब मेरे लिए शरणरूप हैं। शत्रुका टिड्डीदल जैसा सैन्य मेरे छोटे-से खजाने और छोटी-सी सेनाका नाश करेगा।” यह सुनकर सूरिने आश्वासन देते हुए कहा कि “हे राजन्! तुम मत डरो। मैं इलाज करूँगा।” सूरिने सुवर्णसिद्धियोगसे खूब द्रव्यका और सर्पविद्यासे बड़े सैन्यका सर्जन किया। उसकी सहायतासे देवपालने अपने शत्रुको पराजित किया। देवपालने मिली हुई सहायतासे प्रसन्न होकर सूरिकी ‘दिवाकर’ पदसे सम्बोधित किया। यह इस आशयसे कि शत्रुभयरूपी अन्धकारको दूर करनेमें सूरिने दिवाकर (सूर्य) का कार्य किया था। तबसे सिद्धसेन ‘दिवाकर’ उपाधिसे प्रसिद्ध हुए और इस प्रकार ‘सिद्धसेन दिवाकर’ नाम विशेष प्रख्यात हुआ।

इसके पश्चात् गुरु वृद्धवादीने सुना कि सिद्धसेन तो राजमान्य हुए हैं और राजभक्तिके मोहमें पड़कर वह डोली तथा हाथी आदि वाहनोपर सवारी करके राजमन्दिरमें आते-जाते हैं। इससे उन्हें समझाकर योग्य मार्गपर लानेके लिए

गुरु बैराग्य बदलकर कर्मार नगरमें आये। वहाँ उन्होंने देखा कि सिद्धसेन तो बोलीमें बैठकर जाते हैं और बहुतसे लोग उन्हें घेरे हुए हैं। यह देखकर गुरुने कहा कि "मैं आपकी ख्याति सुनकर यहाँ आया हूँ, अतः मेरा संशय आप दूर करें।" सिद्धसेनने कहा : "भले, खुशीसे पूछो।" बादमें गुरुने विद्वानोंको भी आश्चर्यमें डाल दे ऐसे उच्च स्वरसे कहा कि—

अणफुल्लो फुल्ल म तोडहु मन-आरामा म भोडहु ।

मणकुसुमेहिं अल्लि निरजणु हिंडह काहं वणेण वणु ॥ ९२ ॥

सोचनेपर भी सिद्धसेनको जब इस अपभ्रंश पद्यका अर्थ समझमें न आया, तब उन्होंने आडा-टेडा उत्तर दिया और कहा कि "तुम दूसरा कुछ पूछो।" परन्तु गुरुने कहा कि "इसीपर पुनः विचार करो और जवाब दो।" सिद्धसेनने अनादरसे इस पद्यका अलम्बद्ध और जैसा-तैसा खुलासा किया। परन्तु जब वह खुलासा गुरुने मजूर न किया, तब अन्तमें उन्होंने गुरुसे कहा कि आप ही इस पद्यका अर्थ कहें। गुरुने 'सुनो और सावधान हो जाओ' ऐसा कहकर इस प्रकार इसका अर्थ किया : "जीवनरूपी छोटे कोमल फूलवाली मानवदेहके जीवतांशरूपी फूलोको तू राजसत्कार एवं तज्जन्य गर्वके प्रहारसे मत तोड़। मनके यम-नियमरूपी आरामों (उद्यानों) को भोग-विलासके द्वारा भग्न न कर—उन्हे नेस्तनाबूद न कर। मनके (सद्गुणरूपी) पुष्पोके द्वारा निरजन देवकी पूजा कर। तू ससाररूपी एक वनसे लाभसत्कारजन्य मोहरूपी दूसरे वनमें क्यों भटकता है ?"

भूले हुए लोगोको मार्गपर लानेवाले यह और इसके जैसे दूसरे कितने ही अर्थ गुरुने कह सुनाये।

गुरुके इस अर्थकथनसे सिद्धसेनका मन सबे तहुआ और उन्होंने सोचा कि मेरे धर्मगुरुके अतिरिक्त दूसरेकी ऐसी शक्ति नहीं हो सकती। सचमुच ही ये स्वयं मेरे धर्मगुरु ही हैं, ऐसा विचार करके वह गुरुके पैरोमें झुके और कहा कि "दोषवश मैंने आपकी अवज्ञा की है, अतः आप क्षमा करें।" यह सुनकर गुरुने कहा कि "मैंने तुझे जैन-सिद्धान्तका सम्पूर्ण पान कराया है। मन्द अग्निवालेको रसपूर्ण भोजनकी भाँति यदि तुझे ही यह सिद्धान्त नहीं पच सका, तो फिर दूसरे सर्वथा अल्प सत्त्ववाले जीवोकी तो बात ही क्या ? तू सन्तोषसे सद्बुद्धानको पुष्ट करके मेरे दिये हुए शास्त्रोको पचा। स्तम्भमेंसे प्राप्त पुस्तकका शासनदेवीने अपहरण किया, सो योग्य ही हुआ है, क्योंकि आज उसे पचानेवाले योग्य त्यागी कहाँ है ?" गुरुका ऐसा उपदेश सुनकर शिष्य दिवाकरने कहा कि "हे प्रभो ! यदि भूलसे शिष्य उल्टे रास्तेपर न जाय, तो प्रायश्चित्तविधायक शास्त्र किस काममें आयेगे ? अतः आप अब प्रायश्चित्त द्वारा मुझे शुद्ध करें।" गुरुने योग्य प्रायश्चित्त देकर

और अन्धमें उन्हें अपने आसनपर बिठाकर स्वर्णकी ओर प्रयाण किया । दिवाकर भी आचार्यपदपर जलनेके बाद जैनशासनकी प्रभावना करते हुए पृथ्वीपर विचरने लगे ।

वचनसे ही संस्कृतके अम्यासी सिद्धसेनने लोगोंके तानों तथा जन्म-स्वभावके प्राकृत भाषाके अनादरके कारण एक बार जैन प्राकृत सिद्धांतका संस्कृत भाषामें उल्था करनेका विचार किया और यह विचार उन्होंने सबको कह सुनाया । सबके अगुओंने आवेशमें आकर दिवाकरसे कहा कि “आपके जैसे युगप्रधान आचार्योंकी भी प्राकृत भाषाकी ओर अवधि पैदा हो, तो फिर हम-जैसोंकी तो बात ही क्या ? हमने परम्परासे सुना है कि पहले चौदह पूर्व संस्कृतमें थे और इसीलिए वे साधारण बुद्धिवालोंके लिए अगम्य थे । यही कारण है कि समय बीतनेपर वे नष्ट हो गये । इस समय जो ग्यारह अंग हैं, उन्हें सुषर्मास्वामीने बालक, स्त्री, भूढ़ और मूर्ख लोगोंपर अनुग्रह करनेके लिए प्राकृत भाषामें रूपा है । ऐसी प्राकृत भाषापर आपका अनादर कैसे योग्य कहा जा सकता है ?” अगुओंने आगे चलकर दिवाकरसे यह भी कहा कि “आप प्राकृत आगमका संस्कृतमें उल्था करनेके विचार अब वचनसे बहुत दूषित हुए हैं । स्थविर (शास्त्रज्ञ बृद्ध विद्वान्) इस दोषका शास्त्र द्वारा प्रायश्चित्त जानते हैं ।” स्थविरोंने कहा कि “इस दोषकी शुद्धिके लिए पाराश्रिक प्रायश्चित्त करना चाहिए । इसमें जैन वेश छुपाकर और गच्छका परित्याग करके बारह वर्षपर्यन्त दुष्कर तप करना पड़ता है । ऐसे पाराश्रिक प्रायश्चित्तके बिना ऐसे महान् दोषकी शुद्धि कभी भी नहीं हो सकती । अलबत्ता, यदि बारह वर्षके भीतर भी शासनकी कोई महान् प्रभावना की जाय, तो अवधि पूर्ण होनेसे पूर्व भी अपने असली पदपर आप लिये जा सकते हैं ।” स्थविरोंका यह प्रायश्चित्तविधान सुनकर सरल-स्वभावी दिवाकरने सघसे पूछकर और अपना साधुपद गुप्त रखकर गच्छका परित्याग किया । इस स्थितिमें घूमते हुए उनके सात वर्ष बीत गये । कभी वह उज्जयिनी नगरीमें आये । उन्होंने राजमन्दिरके द्वारपर पहुँचकर दरबानसे कहा कि “जा, तू राजाकी मेरी ओरसे इस तरह कह कि—

‘दिदृक्षुमिषुरायातो वारितो द्वारि तिष्ठति ।

हस्तन्यस्तधनुःश्लोकः किमागच्छतु गच्छतु ॥ १२४ ॥

अर्थात् हाथमें चार श्लोक लेकर एक भिक्षु आपके दर्शनकी इच्छासे आया है और द्वारपालों द्वारा रोके जानेसे दरवाजेपर सड़ा है । कहो कि वह आगे अग्रवा जाय ?

वह सुनकर गुणपक्षपाती राजाने दिवाकरको बुलाया और दिवाकरने राज-
सम्मेल आसनपर बैठकर ये चार श्लोक कहे—

“यह अपूर्व धनुर्विद्या तुम कहाँसे सीखे, जिसमें मार्गण^१ समूह तो सामने
आता है, पर गुण^२ दूसरी दिशाओमें जाता है ?” [१२६]

“तुम्हारे यशरूपी राजहसको पीनेके लिए ये सातो समुद्र प्याले जैसे हैं और
उसके रहनेका पिंजड़ा तीन जगत् है ।” [१२७]

“विद्वान् ‘तुम सर्वदाता हो’ ऐसी तुम्हारी जो सदा स्तुति करते हैं, वह
मिथ्या है; क्योंकि तुमने शत्रुओंको पीठका दान और परस्त्रियोंको हृदयका दान
नहीं किया ।” [१२८]

“हे राजन्, जो भय तुम्हारे पास नहीं है, वह भय ही तुम सर्वदा अनेक
शत्रुओंको विधिपूर्वक देते हो, यह एक बड़ा आश्चर्य है ।” [१२९]

इस मतलबके श्लोको द्वारा दिवाकरने राजाकी स्तुति की । इसपर उस
राजाने दिवाकरकी स्तुति करके कहा कि “जिस सभामें आप हो वह सभा धन्य है;
अतः आप यहीं रहे ।” इस प्रकार राजाके कहनेपर दिवाकर उसके पास रहने लगे ।
एक बार वह राजाके साथ कुडगेश्वरके मन्दिरमें गये । मन्दिरके दरवाजेसे दिवाकर
वापस लौटने लगे, जिसपर राजाने उनसे पूछा कि “आप देवकी अवज्ञा क्यों करते
हैं, और नमस्कार क्यों नहीं करते ?” दिवाकरने कहा कि ‘हे राजन् ! मैं तुम्हें

१. अपूर्वयं धनुर्विद्या भवता शिक्षिता कुतः ।

मार्गणौघः समम्येति गुणो याति विगन्तरम् ॥ १२६ ॥

अमी पानकुरंकाभाः सप्ताजपि जलराशयः ।

यद्यशोराजहंसस्य पंजरं भुवनत्रयम् ॥ १२७ ॥

सर्वदा सर्वदोऽसीति मिथ्या संस्तूयते बुधैः ।

नारयो लेभिरे पूष्ठं न वक्षः परयोषितः ॥ १२८ ॥

भयमेकसनेकेभ्यः शत्रूभ्यो विधिवत्सदा ।

वदासि तच्च ते नास्ति राजन् ! चित्रमिदं महत् ॥ १२९ ॥

२. मार्गणं अर्थात् बाण और याचक । विरोधपक्षमें मार्गणका अर्थ बाण
समझना और उसके परिहारमें याचक समझना ।

३. गुण अर्थात् धनुष्यकी डोरी तथा लोकप्रियता आदि गुण । विरोधपक्षमें
धनुष्यकी डोरी अर्थ लेना और उसके परिहारमें लोकप्रियता आदि गुण
समझना ।

सब ही कहता हूँ कि यह देव मेरे नमस्कारको सहन नहीं कर सकेगा। इसीलिए मैं नमस्कार नहीं करता। जो देव मेरे नमस्कारको सह सकते हैं, उन्हें मैं अवश्य नमन करता हूँ।" यह सुनकर कुतूहलवश राजा ने कहा कि "चले, आप नमन करें, क्या होता है वह मैं देखता हूँ।" किसी भी उत्पातका उत्तरदायित्व राजा के ऊपर डालकर दिवाकरने शिवलिंगके सम्मुख बैठ उसकी स्तुति उच्च स्वरसे इस प्रकार शुरू की—

"हे प्रभो! अकेले तुमने जिस तरह तीनो जगत्को यथार्थरूपसे दिखलाया है, उस तरह दूसरे सभी धर्मप्रवर्तकोने नहीं दिखलाया। एक होनेपर भी चन्द्रमा जिस प्रकार जगत्को प्रकाशित करता है, उस प्रकार क्या सब उगे हुए तारे मिलकर प्रकाशित कर सकते हैं? तेरे वचनसे भी किसी-किसीको बोध नहीं होता, यही मुझे आश्चर्य लगता है। सूर्यकी किरणें किसे प्रकाशका कारण नहीं होती? अथवा इसमें आश्चर्य नहीं है, क्योंकि सूर्यकी प्रकाशमान किरणें स्वभावसे ही कठोर हृदयवाले उल्लूको अन्धकाररूप भासित होती हैं।" [१३९-४२]

इसके पश्चात् 'न्यायावतार', 'वीरस्तुति' और बत्तीस श्लोककी एक ऐसी तीस बत्तीसियाँ तथा 'कल्याणमन्दिर' नामकी ४४ श्लोककी प्रसिद्ध स्तुति उन्होंने रची। उनमेंसे 'कल्याणमन्दिर' का ११वाँ श्लोक बोलते ही धरणेन्द्र नामका देव उपस्थित हुआ और उसके प्रभावसे शिवलिंगमेंसे धुआँ निकलने लगा, जिससे दीपहरके समय भी रात जैसा अन्धेरा छा गया। इससे लोग घबरा गये और भागते-भागते जहाँ-तहाँ टकराने लगे। इसके पश्चात् उस शिवलिंगमेंसे अग्निकी ज्वाला निकली और अन्तमें पार्श्वनाथकी प्रतिमा प्रकट हुई। इस घटनासे राजा प्रतिबोधित हुआ और बड़े भारी उत्सवके साथ विशाला (उज्जयिनी) में दिवाकरका प्रवेश कराकर जैन शासनकी प्रभावना की। इस

१. प्रकाशितं त्वय्येकेन यथा सम्यग् जगत्त्रयम् ।

समस्तेरपि नो नाथ परतीर्थाधिपेस्तथा ॥ १३९ ॥

विद्योतयति वा लोकं यथेकोऽपि निशाकरः ।

समुद्गतः समग्रोऽपि तथा किं तारकागणः ? ॥ १४० ॥

त्वद्वाक्यतोऽपि केषांचिदबोध इति मेऽद्भुतम् ।

भानोर्भरीधयः कस्य नास नाऽऽलोकहेतवः ॥ १४१ ॥

नो ब्राह्मभुतमूलकस्य प्रकृत्या निसृष्टचेतसः ।

स्वच्छा अपि तमस्त्वेन भासस्ते भास्वतः कराः ॥ १४२ ॥

घटनासे संघर्षने दिवाकरके बाकीके पाँच वर्ष क्षमा करके उन्हें गुप्तवासमेंसे सिद्धसेन दिवाकरके रूपमें बाहर किया। वहाँ शिवालिंगमेंसे कुछ समयतक साँपके कन प्रकट होते रहे, जिन्हें बादमें मिथ्या-दृष्टि लोग पूजते थे।

दिवाकरने एक बार राजासे पूछकर गीतार्थ शिष्योंके साथ दक्षिणकी ओर बिहार किया और भडोंच नगरके बाहरके एक ऊँचे भागपर आ पहुँचे। वहाँ नगर एवं गाँवकी गौओंकी संभाल रखनेवाले ग्वाले धर्म सुननेकी इच्छासे दिवाकरके पास इकट्ठे हुए। उनके आग्रहपर दिवाकरने तुरन्त ही प्राकृत भाषामें उस संभाके योग्य एक रासा बनाकर तालके साथ तालियाँ बजाते-बजाते और गोल घूमते हुए गाकर सुनाया। वह रासा इस प्रकार है :

न वि मारिअइ न वि चोरिअइ,
परदारह सगु निवारिअइ ।
थोवाह वि थोव दाअइ,
वसणि दुगु दुगु जाइयइ ॥ १६१ ॥

अर्थात् किसीकी मत मारो, चोरी न करो, परस्त्रीका संग छोड़ो और थोड़ेमेंसे भी थोड़ा दान करो, जिससे दुःख जल्दी दूर हो। दिवाकरके वचनसे ज्ञानप्राप्त उन ग्वालोंने वहाँ उनकी स्मृतिके लिए 'तालरासक' नामका एक सम्पन्न गाँव बसाया। दिवाकरने उस गाँवमें मन्दिर बनवाकर कृष्णभदेवकी मूर्तिकी स्थापना एवं प्रतिष्ठा की, जिसकी पूजा इस समय भी लोग करते हैं।

इस प्रकार प्रभावना करके दिवाकर भडोच गये। वहाँ बलमित्रका पुत्र धनजय राजा था। उसने दिवाकरका बहुमान किया। एक बार उस राजाके ऊपर बहुत-से राजाओंने चढ़ाई की और उसे घेर लिया। राजा धनजय डरकर दिवाकरकी शरणमें आया। उन्होंने सरसोंके दाने मंत्रित करके तेलके कुप्पेमें डाले। वे सब मनुष्यरूप धारण करके बाहर निकले। उनका सैन्य बनाकर राजाने शत्रुओंका नाश किया। इस तरह सेना बनानेसे दिवाकरका सिद्धसेन नाम सार्थक हुआ। राजा भी अन्तमें दिवाकरके पास दीक्षित हुआ।

इस प्रकार प्रभावना करते-करते दिवाकर दक्षिणापथमें आये हुए प्रतिष्ठान-पुर (पेठन) में जा पहुँचे। यहाँ योग्य शिष्यको अपने पदपर स्थापित करके प्रायोपवेशन (अनशन) पूर्वक भरकर वह स्वर्गवासी हुए।

इसके पश्चात् उस नगरमेंसे कोई वैतालिक (चारण, भाट) विशालामें गया और वहाँ सिद्धश्री नामकी दिवाकरकी साध्वी बहनसे मिला। वहाँ उसने दो पाद

उस साध्वीके सवका कहे, जियका भाव समझकर उस साध्वीने उत्तरार्ध ब्रूत किया। वह समग्र श्लोक इस प्रकार है—

“स्फुरन्ति वसदिसद्योताः साम्प्रतं दक्षिणापथे ।

नूनमस्तंगतो वादी सिद्धसेनी दिवाकर.” ॥ १७५ ॥

अर्थात् इस समय दक्षिणापथमें जुगनू-जैसे वादी धमक रहे हैं। —निश्चय ही वादी सिद्धसेन (रूपी) दिवाकर (सूर्य) अस्त हुआ होगा।

इसके बाद वह साध्वी भी आराधनापूर्वक स्वर्गवासिनी हुई।

पादलिप्तसूरि और बृद्धवादीके विद्याधर बंशका नियामक-प्रमाण यहाँ कहा जाता है—विक्रमादित्यके बाद १५० वर्षपर जाकुटि धावकने देवताचलके शिखरपर स्थित नेमिनाथके मन्दिरका उद्धार किया, तब वर्षाके कारण जीर्णशीर्ण मठकी प्रशस्तिमेंसे यह वृत्त उद्धृत किया गया है। इस तरह प्राचीन कवियों द्वारा रचित शास्त्रमेंसे सुनकर बृद्धवादी और सिद्धसेन दोनोंका चरित यहाँ कहा गया है। वह हर्ष एवं बुद्धिकी वृद्धि करे।

श्रीचन्द्रप्रभसूरिके शिष्य प्रभाचन्द्र हैं। राम पिता और लक्ष्मी माताके पुत्र प्रभाचन्द्र द्वारा रचित पूर्वार्धके चरित्रमें बृद्धवादी एवं दिवाकर विषयक आठवाँ यह व्याख्यान, जिसे प्रद्युम्नसूरिने जाँचा है, पूरा हुआ।

प्रबन्धोंमें बर्णित घटनाओंमें कमी-बेशी

कथावलीमें आये हुए सिद्धसेन विषयक गद्यप्रबन्धमें मात्र जिन चार बातोंका निर्देश है, वे इस प्रकार हैं : १ प्रणामके बदलेमें राजाको धर्मलाम और राजा द्वारा दिवाकरको कोटि द्रव्यका अर्पण, २ प्राकृत आगमका सस्कृतमें उल्था करनेका विचार और उसके दण्डस्वरूप सघ द्वारा उनके लिए पाराञ्चिक प्रायश्चित्तका विधान, ३ अज्ञातवेशमें दिवाकर द्वारा कुडगेश्वरकी स्तुति और बत्तीसियों द्वारा उसमेंसे पार्वनाथकी प्रतिमाका प्रकट होना, ४ दिवाकरका दक्षिणमें विचरना और वही स्वर्गवासी होना।

पूर्वसूचित खण्डित पद्यप्रबन्धमें गद्यप्रबन्धमें आयी हुई उक्त चार बातोंमेंसे तीन बातें तो हैं ही, किन्तु उसमें इनके अतिरिक्त और भी दूसरी तीन बातें हैं : १. सिद्धसेनका बृद्धवादीके साथ शास्त्रार्थ और उसमें हारकर अन्तमें बृद्धवादीका शिष्य होना, २ किसी आपत्तिग्रस्त राजाको धन एवं सैन्य द्वारा सहायता करना और इसके परिणामस्वरूप विजयी उस राजा द्वारा सम्मानित होना; ३. राज-सत्कारके लोभमें पड़ना और अन्तमें गुरु बृद्धवादीके उपदेशसे सन्तुष्ट होना।

इन छहों बातोंका प्रभावकचरित्रमें उल्लिखित उन-उन बातोंके साथ थोड़ा-सा फेरफार तो है ही, परन्तु उक्त पद्यप्रबन्धकी प्रतिके कुछ पद्य न होनेसे सिद्धसेनने किस राजाको धन एवं सैन्यकी मदद दी थी, यह ज्ञात नहीं होता। इसके अतिरिक्त सिद्धसेनके स्वर्गवासके स्थानके विषयमें भी उसमें कोई उल्लेख नहीं देखा जाता।

चतुर्विंशतिप्रबन्धकी रचना प्रभावकचरित्रके आधारपर हुई है, अतः प्रभावक-चरित्रमें आयी हुई सिद्धसेन-विषयक सभी बातें चतुर्विंशतिप्रबन्धमें लगभग शब्दशः हैं, फिर भी उसमें प्रभावकचरित्रमें अनुपलब्ध दो बातें और मिलती हैं : पहली बात है महाकालप्रासादकी उत्पत्तिका दिवाकर द्वारा विक्रम राजाके समक्ष वर्णन और दूसरी बात है उन्कारनगरमें शैवमन्दिरकी स्पर्धाके कारण दिवाकर द्वारा विक्रम राजाके पाससे जैन प्रासादका बनवाना।

अब अन्तिम पाँचवाँ प्रबन्ध ले। यह प्रबन्ध 'प्रबन्धचिन्तामणि' में आये हुए विक्रमार्कप्रबन्धके अन्तर्गत सिद्धसेनका प्रसंग उपस्थित होनेपर प्रसंगोपात्त आया है। उसमें आयी हुई बृद्धवादी और सिद्धसेनकी घटना उपर्युक्त चारों प्रबन्धोंमें उल्लिखित घटनाओंसे सर्वथा जुड़ी पड़ जाती है। जैसे कि—१. प्रभावक-चरित्र बृद्धवादीको स्कन्दिनाचार्यका शिष्य कहता है, जब कि प्रबन्धचिन्तामणिका टिप्पण उन्हें आर्य मुहूर्त्तीका शिष्य बतलाता है; २. प्रभावकचरित्र आदिके ऊपरसे सिद्धसेन उज्जयिनीकी तरफके रहनेवाले मालूम होते हैं, जब कि प्रबन्ध-चिन्तामणि उन्हें दक्षिण कर्णाटकका निवासी कहता है, ३. प्रभावकचरित्र आदि चारों प्रबन्ध स्तुति द्वारा पार्श्वनाथकी प्रतिमाके प्रकट होनेकी बात कहते हैं, जब कि प्रबन्धचिन्तामणि दिवाकरकी स्तुतिके प्रभावसे शिवाल्लगमेंसे ऋषभदेवकी प्रतिमा प्रकट हुई, ऐसा कहता है, ४. प्रभावकचरित्र आदि चारों प्रबन्धोंमें धर्मलाभके बदलेमें विक्रम द्वारा दिये गये दानका उपयोग चैत्योद्धार आदि कार्योंमें किये जानेका उल्लेख है, जब कि प्रबन्धचिन्तामणिका कहना है कि वह दान लोगोंका ऋण चुकानेमें प्रयुक्त हुआ था और इसके बाद ही विक्रम राजाने विक्रम सत्त् प्रचलित किया था, ५. प्रभावकचरित्र आदिमें सिद्धसेन द्वारा देवपाल राजाको मदद करनेका वर्णन है, जब कि प्रबन्धचिन्तामणिमें वह मदद विक्रमको दी गयी थी ऐसा कथन है, ६. प्रभावकचरित्रमें सब अथवा स्थविरोत्तरे सिद्धसेनको प्राय-श्चित्त दिया था ऐसा कहा गया है, जब कि प्रबन्धचिन्तामणिमें वह प्रायश्चित्त गुरु देते हैं।

इन पाँचों प्रबन्धोंमें सिद्धसेनकी कृतियोंके बारेमें जो भिन्न-भिन्न उल्लेख मिलते हैं, उनके विषयमें हम आगे ७वें प्रश्नके उत्तरमें लिखनेवाले हैं।

उक्त पाँच प्रबन्धोंकी कुछ न्यूनाधिकतावाली, कुछ फेरफारवाली और कुछ सर्वथा भिन्न हकीकतोपरसे सिद्धसेनके जीवनके बारेमें संक्षिप्त और अविरोधी सार इस प्रकार निकाला जा सकता है :

१. विद्वत्तामें उत्कृष्टता न होनेपर भी समयसूचकता, गम्भीरता और त्यागके बलपर बृद्धवादीने एकदृष्टिसे और महाविद्वान् सिद्धसेनको आकर्षित किया और शिष्य बनाया, २. दक्षिण भारतमें घेँठनसे लेकर उत्तर भारतमें उज्जयिनीतकका विहारक्षेत्र, जिसमें मड़ौचका एक प्रमुख स्थान है; ३. विक्रमादित्य उपाधि धारण करनेवाले उज्जयिनीके अथवा दूसरे किसी राजाके साथ सिद्धसेनका गाढ सम्बन्ध, जिसमें धर्मप्रचार एवं धर्मरक्षाके लिए सिद्धसेन राजाश्रम लेते हैं, तो शत्रुके भयका निवारण करनेके लिए राजा दिवाकरका आश्रय लेता है; ४. प्राकृत आगमका सस्कृतमें उल्टा करनेका सबसे पहले दिवाकरकी विचार आना और उसके परिणामस्वरूप रुढ़िवादी सचकी ओरसे कठोर दुःखका सहना, ५. दिवाकरका सस्कृत विषयक पाण्डित्य और उनके द्वारा सस्कृत ग्रन्थोंका रचा जाना; ६. दिवाकरका राजसत्कारमें लुब्ध हो साधुधर्ममेंसे शिथिल होना और पुनः गुरु द्वारा सावधान हो जाना, ७. दक्षिण देशमें दिवाकरका स्वर्गवासी होना ।

विचारणीय मुद्दे और उनकी चर्चा

प्रबन्धोंके उक्त सारांशमेंसे विचारणीय एवं परीक्षणीय बातें इस प्रकार हैं :

१. विद्याधर आम्नाय किससे, कब और कहाँसे निकला ?

२. (क) उस गच्छमें होनेवाले आचार्योंमें पादलिप्त और स्कन्दिल आचार्य आते हैं या नहीं ? उनका समय कौनसा है ? उन दोनोंके बीच समयका अन्तर कितना है ? (ख) बृद्धवादी स्कन्दिलके शिष्य थे या सुहृत्तीके ? (ग) दिवाकर और बृद्धवादीका समय कहाँसे कहाँतक संभव है ?

३. दिवाकरका कात्यायन गोत्र और माता-पिताका जो नाम मिलता है, उसका मूल आधार क्या है ? और दिवाकरकी बहन साध्वी थी ?

४. उनके समयमें चित्रकूटकी स्थिति क्या थी ? और वह चित्रकूट कौनसा ? खालोंके द्वारा बसाया गया तालरासक गाँव कहाँ आया और इस समय उसकी क्या स्थिति है ? कर्मारनगर कहाँ आया ? उसका मूल नाम क्या होगा ? वहाँका राजा देवपाल कौन होगा ? और उसपर चढ़ाई करनेवाला विजयवर्मा राजा कौन था ? इन सबका सिद्धसेनके समयके साथ मेल ।

५. दिवाकरको पाराचिक प्रायश्चित्त देनेवाले उनके गुरु ही थे अथवा संघ या स्थविर ? यदि स्थविर हो, तो वे कौन थे ?

६. कुम्भेश्वर और महाकाश एक ही हैं वा भिन्न-भिन्न, और इन दोनोंका इतिहास क्या है ?

७. (क) दिवाकरकी कृतियाँ कितनी हैं और वे कौन-कौनसी हैं ?

(ख) सन्मतितर्क बृद्धवादीके शिष्य दिवाकर सिद्धसेनकी कृति है या दूसरे किसी सिद्धसेनकी ? सन्मति दिवाकरकी कृति है, ऐसा टीकाकार अमरदेवके अतिरिक्त दूसरे किसीका प्राचीन उल्लेख मिलता है ? (ग) गन्धहस्ती और दिवाकर एक ही हैं वा भिन्न-भिन्न ? और गन्धहस्तीका सबसे प्राचीन उल्लेख आचार्यटीकाके सिवा कहीं है ? (घ) कुमुदचन्द्र दिवाकरका नाम था, इसका क्या आधार ?

८. बृद्धवादी और दिवाकरके समयमें भड़ोच, उज्जयिनी और प्रतिष्ठान-पुरके राज्यकर्ता कौन थे ?

९. भड़ोचके पास तालरासक गाँव ग्वालोंने बसाया था और उसमें ऋषभ-देवकी मूर्तिको इस समय भी प्रणाम किया जाता है, ऐसा प्रभावकचरित्रका उल्लेख है। इसकी ऐतिहासिकता जाँचना।

१०. विक्रमादित्यके पश्चात् थोड़े ही समयमें किसी श्रावकके द्वारा गिर-नारमें कुछ उद्धारकृत्य किये जानेका, वहाँके प्राचीन मठमेंसे प्रशस्तिके मिलनेका तथा उस प्रशस्तिमेंसे कुछ वृत्तान्त उद्धृत करनेका जो सूचन प्रभावकचरित्रमें है, उसका सच्चा इतिहास क्या है ? प्रभावकचरित्र तथा प्रबन्धचिन्तामणिकी हकीकतोंका प्राचीनतम आधार क्या है तथा जुदी पढ़नेवाली इन दोनों हकीकतोंमेंसे सच्ची हकीकत कौनसी है ?

पट्टावलियों, चरित्रात्मक प्रबन्धों और दूसरे स्थानोंमें आचार्योंके बारेमें जो तथ्य उपलब्ध होते हैं, वे अपूर्ण और बहुतसे स्थानोंपर परस्पर विरुद्ध जाते हैं, अतः वे सम्पूर्ण रूपमें विश्वस्त तो नहीं हैं। इसीलिए उनके आधारपर उपर्युक्त विचारणीय बातोंका सम्पूर्ण विश्वसनीय स्पष्टीकरण करना इस समय अशक्य है, फिर भी इन हकीकतोंके ऊपरसे तथा दूसरे पूर्वापर विचारपरसे हम इस समय उनके बारेमें जो सम्भावनाएँ कर सके हैं, उन्हींको यहाँ संक्षेपमें उपस्थित करते हैं।

१. बृद्धवादीके गुरु आर्यस्कन्दिल विद्याधरवर आम्नायमें हुए, इतना ही उल्लेख प्रभावकचरित्रमें है। इस उल्लेखमें जिस 'विद्याधरवर आम्नाय' शब्दका प्रयोग किया गया है, वह विद्याधर-गन्ध या विद्याधर-शास्त्राका बोधक होना चाहिए।

वज्रस्वामीके शिष्य वज्रसेन आदि चार शिष्योंमेंसे विद्याधर नामक शिष्यसे

विद्याधर गच्छके निकलनेका उल्लेख वज्रके^१ प्रबन्धमें प्रभावकचरित्रकारने किया है। आर्यसुहृत्तीके शिष्य सुखित-सुप्रतिबद्धके पाँच शिष्योंमेंसे विद्याधर-गोपाल नामक शिष्यसे विद्याधरी शाखाके निकलनेका उल्लेख कल्पसूत्रकी स्थविरावली^२ में है। उक्त विद्याधर गच्छ और विद्याधरी शाखा दोनों, उनके प्रवर्तकोंके नाम तथा समयका अन्तर देखनेपर, भिन्न ही हों ऐसा लगता है। प्रचलित परम्पराके अनुसार विद्याधरी शाखाके विक्रमपूर्व प्रथम शतीमें निकलनेकी सम्भावना है, जब कि विद्याधर गच्छ विक्रमकी तीसरी शतीमें निकला होगा, ऐसा सम्भव है। इस तरह उस शाखा और इस गच्छके बीच लगभग तीन सौ वर्ष जितना अन्तर रहता है। इनकी उत्पत्ति किस-किस स्थानमें और किस-किस कारणसे हुई, इस विषयमें तो तनिक भी विश्वस्त जानकारी उपलब्ध नहीं होती। आर्यस्कन्दिल उक्त शाखा या गच्छ दोनोंमेंसे किसमें हुए, इसके बारेमें भी निश्चयपूर्वक कहनेके लिए हमारे पास कोई साधन नहीं है, फिर भी प्रभावकचरित्रकारने स्कन्दिलको विद्याधरवर आम्नायने और पादलिप्तसूरिके कुलमें होनेका वर्णन किया है। यदि यह वर्णन कुछ विश्वास रखने जैसा हो, तो ऐसा कहना चाहिए कि स्कन्दिल विद्याधरगोपालसे निकली हुई विद्याधर शाखामें होने चाहिए, क्योंकि पादलिप्तका जो सम्बन्ध और जो समय^३ माना जाता है, वह वज्रके साथ और बहुत हुआ तो वज्रके शिष्य वज्रसेनके साथ मेल खाता है। अतः पादलिप्तके कुलमें होनेवाले स्कन्दिल वज्रसेनके शिष्य विद्याधरसे निकले हुए विद्याधर गच्छमें हुए हैं, ऐसा माननेके बदले उसकी अपेक्षा प्राचीन समयसे चली आती विद्याधरशाखामें ही हुए हैं, ऐसा मानना अधिक सगत होगा। इस विचारणामें भ्रान्ति न हो, तो पहले मुद्देके बारेमें यह फलित होता है कि दिवाकर, बृद्धवादी एवं स्कन्दिलके विद्याधरवर आम्नायसे अभिप्रेत है विद्याधर गोपालसे निकली हुई शाखा, न कि वज्रसेनके शिष्य विद्याधरसे निकला हुआ विद्याधर गच्छ।

२ दूसरे मुद्देके तीन अशोको क्रमसे लें। (क) नन्दीसूत्रकी^४ स्थविरा-

१. प्रभावकचरित्र श्लो० १९६-८।

२. “येरेहितो ऽं विज्जाहरोवालेहितो कासवगुत्तोहितो एत्थ ऽं विज्जाहरी साहा निग्गया ।”

—कल्पसूत्र मूल पृ० ५५.

३. निर्वाणकलिका प्रस्तावना पृ० १६।

४. गाथा ३३, पृ० ५१।

बलीमें अनुयोगधर स्कन्दिलार्थका नाम आता है, परन्तु उसमें गण्ड या शास्त्राके विषयमें तनिक भी निर्देश नहीं है; अब कि कल्पसूत्रकी स्थविरावलीमें विद्यावरी शास्त्राका निर्देश तो आता है, किन्तु उसमें स्कन्दिलका कही नामतक नहीं है। पादलिप्तका नाम तो उक्त दोनोंमेंसे किसी भी स्थविरावलीमें नहीं आता। अतः पादलिप्त एवं स्कन्दिल दोनों विद्याधर आम्नायमें हुए हैं, इस बातके लिए प्रभावकचरित्रसे अधिक प्राचीन आधार दूसरा कोई नहीं है। पादलिप्तका समय विक्रमकी पहली-दूसरी शताब्दी होगा, ऐसा परम्पराको देखनेपर लगता है और बृद्धवादीके गुरु प्रस्तुत स्कन्दिल यदि अनुयोगधरके रूपमें निर्दिष्ट तथा माधुरी वाचनाके सूत्रधारके रूपमें प्रख्यात स्कन्दिल ही हो, तो उनका समय विक्रमकी चौथी सदीके आसपास समझना चाहिए। अतः पादलिप्त एवं स्कन्दिलके बीच दो सौ वर्षसे कम अन्तर नहीं होगा।

(ख) प्रभावकचरित्र बृद्धवादीको स्कन्दिलका शिष्य और प्रबन्धचिन्तामणिका टिप्पण उन्हें आर्यसुहृस्तीका शिष्य कहता है। इनमेंसे प्रभावकचरित्रका ही कथन समत प्रतीत होता है। सम्प्रतिके धर्मगुरु सुहृस्तीके अतिरिक्त दूसरे आर्यसुहृस्ती जैन-साहित्यमें प्रसिद्ध नहीं हैं और यह आर्यसुहृस्ती विक्रमसे दो सौ वर्ष पहले होनेसे उनके साथ बृद्धवादीके समयका मेल बैठ ही नहीं सकता। ऐसा लगता है कि प्रबन्धचिन्तामणिका कथन महाकाल तीर्थके साथ दिवाकर और सुहृस्तीके सम्बन्धकी भ्रान्त परम्परामेंसे शायद उत्पन्न हुआ हो।

(ग) इस विभागसे सम्बद्ध समयका विचार 'समय' शीषकके नीचे प्रारम्भमें ही आ गया है।

३ दिवाकरका काल्यायन गोत्र, उनके माता-पिताके नाम और बहनके साध्वी होनेकी बात—इन सबके लिए इस समय प्रभावकचरित्रकी अपेक्षा कोई अधिक पुराना आधार हमारे पास नहीं है।

१. मुनि श्री कल्याणविजयजीका 'नागरी प्रचारिणी पत्रिका' में प्रकाशित लेख, पृ० १०, अंक ४।

२. प्रबन्धचिन्तामणिमें सिद्धसेनका या बृद्धवादीका कोई खास भ्रम प्रबन्ध नहीं है, परन्तु विक्रमार्कके प्रबन्धमें उसके साथ जितना सम्बन्ध है, उतना ही सिद्धसेनका उल्लेख है। इसीलिए सम्पादकने सिद्धसेन और उनके गुरु बृद्धवादीका कथनक किसी प्रबन्धान्तरसे लेकर उस प्रबन्धके टिप्पणमें रखा है। उस टिप्पणमें बृद्धवादीको आर्यसुहृस्तीका शिष्य कहा है। देखो पृ० १६-२३।

५. इन्हीं दिवाकरके जीवन-वृत्तान्तके साथ संकलित चित्रकूट मेवाड़का इतिहासप्रसिद्ध चित्तौड़ ही अधिक सम्भव है, न कि उत्तर प्रदेशमें आया हुआ रामायणप्रसिद्ध चित्रकूट । इस चित्रकूटकी उनके समयमें क्या स्थिति थी, इसके बारेमें कोई खास इतिहास नहीं मिलता । ग्वालो द्वारा बसाये गये तालरासक शाँच और गौड़ देशके कर्मारग्राम'के विषयमें प्रभावकचरित्रमें जो निर्देश हैं, उनसे अधिक कुछ भी जानकारी उनके विषयमें अबतक नहीं मिली और दिवाकरके समयके साथ जिसका मेल बैठ सके, ऐसा कोई देवपाल अथवा विजयवर्मा अबतक ज्ञात नहीं हुआ ।

५. इस मुद्देमें समाविष्ट प्रश्नोंके विषयमें कुछ भी निश्चित रूपसे कहना इस समय सम्भव नहीं है ।

६. ऐसा जान पड़ता है कि कुडंगेश्वर और महाकाल' ये दोनों नाम एक ही मन्दिर या तीर्थको लक्ष्यमें रखकर प्रयुक्त हुए हैं ।^१ आवश्यकचूर्णि जैसे

१. भगवान् महावीरके विहारक्षेत्रमें कर्मारग्रामका उल्लेख आता है । यह कर्मारग्राम कुण्डग्रामके पास ही होना चाहिए, क्योंकि मुहूर्त दिन बाकी रहने-पर भगवान् कर्मारग्राममें गये, ऐसा उल्लेख आता है (आचारारंग टीका पृ० ३०१ द्वि०) । यह कर्मार और गौड़ देशका कर्मार एक है या भिन्न, यह विचारणीय है ।

२. 'तं इयार्णि महाकालं जातं लोकेष्व परिग्रहितं ।'

—आवश्यकचूर्णि, उत्तरभाग, पत्र १५७

३. डॉ० काउडे 'विक्रमस्मृति ग्रन्थ' (वि० सं० २००१) में 'जैन-साहित्य और महाकाल-मन्दिर' नामक लेख (पृ० ४०१) में विस्तृत समीक्षाके पश्चात् इस निर्णयपर आयी है कि उज्जयिनीमें कुडंगेश्वर और महाकाल ये दो मन्दिर भिन्न-भिन्न थे । कुडंगेश्वर मन्दिर जैन मुनि अचन्तीसुकुमालके मृत्युस्थानपर उनके पुत्रने बनवाया था ।

स्कन्दपुराणके अचन्तीखण्डमें कुटुम्बेश्वर महादेवके तीन उल्लेख हैं । (१.१०; १.६७; २.१५) यह मन्दिर आज भी गन्धवती घाटके पास उज्जयिनीके सिंहपुरी नामक भागमें विद्यमान है । मूलमें यही मन्दिर अचन्तीसुकुमाल मुनिका स्मारक-मन्दिर होना चाहिए, परन्तु आसपास अज्ञानभूमि एवं निर्जन जंगल होनेके कारण जेनोंने उसकी उद्देशा की होगी । बादमें जीर्णोद्धार या दूसरे परिवर्तनके समय हिन्दुओंने अज्ञानके अविष्टाताके रूपमें वहाँ एक लिंगकी स्थापना की होगी । उसका पुनः उद्धार सिद्धसेनने विक्रमादित्य राजा द्वारा

प्राचीन ग्रन्थोंके आधारपर आचार्य हेमचन्द्र^१ आदि जैन-जिस विद्वानोंमें इस विषयमें लिखा है, उन्होंने वही कहा है कि कंधारिकाकुडंग स्थानमें अवन्ती-सुकुमाल नामके मुनिकी मृत्यु हुई। इसके बाद उस स्थानमें पिताकी संस्मृतिके लिए उनके पुत्रने एक मन्दिर बँववाया, जो महाकालके नामसे स्थापित हुआ। इस तरह, जैन ग्रन्थोंके अनुसार महाकाल तीर्थकी उत्पत्ति विक्रमपूर्व दूसरी शताब्दीमें हुए आर्यसुहृत्की शिष्य अवन्तीसुकुमालकी मरणसमाधिमेंसे हुई है, और उस स्थानको कुडंग अर्थात् शाहीके^२ नीचे आनेसे कुडंगेश्वर भी कहा है। वह स्थान सिन्धु नदीके समीप है, ऐसा भी उन ग्रन्थोंमें कथन है।

इस समय जो स्थान महाकालके नामसे प्रसिद्ध है, वह सिन्धुके पूर्व किनारे-पर आये हुए पिशाचमुक्तेश्वर घाटके ऊपर आया है। एक समय अवन्तीका

बाबूबाबकी प्रतिमाको लिंगमेंसे (लिंगके स्थानमें) स्थापित करके किबा होगा। इसके पश्चात् पुनः वह मन्दिर हिन्दुओंके हाथमें गया और वहाँ पुनः लिंगकी स्थापना हुई तथा कुडंगेश्वरके बदले उसका पुराणप्रसिद्ध नाम भी प्रचारमें आया।

बाबूके जैन लेखकोंने उज्जयिनीके प्रसिद्ध महाकाल-मन्दिरकी उत्पत्ति इस कुडंगेश्वरके जैन मन्दिरमेंसे हुई है ऐसा बताया है, परंतु ये सब उल्लेख बहुत बाबूके हैं। सिद्धसेन और कालिदास दोनों यदि समुद्रगुप्त एवं उसके पुत्र चन्द्रगुप्त द्वितीयके राज्यकालमें हुए हों, तो सिद्धसेनने जिसका हाल ही में जैनमन्दिरके रूपमें पुनरुद्धार कराया हो, उसमेंसे पुनः थोड़े समयके बाद हिन्दू-मन्दिरके रूपमें परिवर्तित महाकाल मन्दिरका कालिदास (मेघदूत ३५; रघुवंश ६-३२) अतिमान-पूर्वक उल्लेख करे, यह सम्भव नहीं है। इसके अतिरिक्त, गुप्तवंशके राजा 'परम भागवत' थे, अतः अपने कुलदेव जैसे महादेवके मन्दिरकी परिवर्तित करके जैन मन्दिर बना दें, यह भी असंभवित है। इसलिए सिद्धसेनने जिस मन्दिरका जैन मन्दिरके रूपमें पुनरुद्धार बिक्रमादित्य द्वारा कराया, वह मन्दिर महाकालके मन्दिरसे दूर कोई दूसरा ही मन्दिर होना चाहिए। पहले जैन मन्दिर होनेसे सिद्धसेनके कहनेसे राजाने प्रसन्नतापूर्वक उसका पुनरुद्धार कराया होगा, और यह सम्भव भी है। इसके सिवा, आज भी ये दोनों मन्दिर भिन्न-भिन्न स्थानोंमें विद्यमान हैं। यह घटना भी ये दोनों मन्दिर पहले ही से भिन्न थे, इस बातकी पुष्टि करती है।

१. परिसिष्टदर्भ सर्ग ११, श्लोक १५१-७७।

२. कुडंगकी मुसलतागहनम्। —अमरकोश काण्ड ३, श्लोक १७।

महाकाल तीर्थ बहुत ही प्रसिद्ध था ।^१ स्कन्द, मत्स्य और मारसिंह पुराणोंमें उसका वर्णन आता है । महाकवि कालिदासने अपने मेघदूत^२ और रघुवंशमें^३ महाकालप्रासादका अत्यन्त भावपूर्णक निर्देश किया है । मुसलमानकालमें शोमनाथकी भाँति इसका भी विनाश किया गया, किन्तु मराठाकालमें पुनः इसका उद्धार हुआ । इस समय यह ब्राह्मणोंके अधिकारमें है, परन्तु जैन-परम्परा इसे वस्तुतः अपना तीर्थ बताती है । हमारे देशमें पहले ही से ऐसा होता आया है कि किसी विशिष्ट स्थानमें एक धर्मका तीर्थ स्थापित होनेपर दूसरे धर्मके लोग भी वहाँ अपने पैर जमाते हैं और धीरे-धीरे उस एक ही तीर्थपर अथवा उस तीर्थ-स्थानके आसपास जैन, बौद्ध, शैव, वैष्णव आदि पथोंके मन्दिर लगे हो जाते हैं । कई बार तो इन विरोधी पथोंका एक ही मन्दिरके ऊपर अधिकार बदलता रहता है । ब्राह्मण ग्रन्थोंमें महाकालकी महत्ताका, जैन ग्रन्थोंमें असलमें महाकाल तीर्थ जैन होनेका तथा ह्युएनसंगके^४ कथनके अनुसार उसके समयमें अन्तिममें बौद्ध-धर्मकी आवादी होनेका वर्णन देखनेपर ऐसा ज्ञात होता है कि उज्जयिनीमें महाकाल तीर्थ इतना अधिक प्रतिष्ठित हो गया था कि प्रत्येक सम्प्रदायकी भावना उसके चारों ओर जम गयी थी । जिस तरह अतिप्राचीन कालसे प्रतिष्ठित काशीतीर्थके बारेमें जैन, बौद्ध एवं वैदिक सम्प्रदायवालोंने अपनी-अपनी भावना स्थिर की है, उसी तरह महाकालके प्रति भी उनकी भावना स्थिर हुई थी । दिवाकरकी स्तुतिके कारण शिवलिंगमेंसे जैन मूर्तिके प्रकट होनेका कथन ऐसी ही भावनाका द्योतक है ।

७. (क) हमने जिन पाँच प्रबन्धोंके विषयमें ऊपर कहा है, उनमेंसे सबसे प्राचीन और सक्षिप्त गद्यप्रबन्धमें सिद्धसेनकी कृतियोंके बारेमें सिर्फ इतना ही कथन है कि “बत्तीसियों द्वारा स्तुति आरम्भ की और अनुक्रमसे बत्तीसवीं बत्तीसी पूर्ण होते ही पार्श्वनाथकी प्रतिमा प्रकट हुई ।” यही बात उसके बादके

१. बेखो, बंगीय विश्वकोशमें ‘महाकाल’, ‘उज्जयिनी’ और ‘अवन्ती’ शब्द ।

२. मेघदूत, पूर्वसन्देश, श्लो० ३४ ।

३. रघुवंश, सर्ग ६, श्लो० ३२ ।

४-५. बेखो, बंगीय विश्वकोशमें ‘महाकाल’, ‘उज्जयिनी’ और ‘अवन्ती’ शब्द ।

६. “सिद्धसेनेण पारद्धा बत्तीसियाहिं जिणणुई.....कुडंगेसरसीसाओ नीसरती पाससामिपडिमा कमकमेण थ बत्तीसहमबत्तीसियासमसीए पडिपुणं, तं थ बट्ठण त्रिभिहो रायाई लोओ ।” —कथावली (लिखित) ।

लिखित पद्यप्रबन्धमें भी है। गद्यप्रबन्धमें बत्तीसियोंकी बत्तीस सख्या अर्थात् समझी जाती है, जब कि इसमें तो 'बत्तीस बत्तीसियाँ' ऐसा स्पष्ट निर्वेश है। इस पद्यप्रबन्धके पश्चात् रचित प्रभावकचरित्रमें बत्तीस स्तुतिभो द्वारा स्तुति करनेका कथन तो है ही, परन्तु इसके अतिरिक्त इन बत्तीस बत्तीसियोंका थोड़ा विवरण भी दिया है। वह इस प्रकार है . एक बीरस्तुति, एक न्यायावतार और तीस बत्तीसियाँ। इन बत्तीस बत्तीसियोंके अतिरिक्त ४४ श्लोक-परिमाण 'कल्याणमन्दिर' द्वारा दिवाकरने स्तुति की थी, ऐसा भी उसमें उल्लेख है। इस तरह जिस 'कल्याणमन्दिर' का नाम पहलेके दो लिखित प्रबन्धोंमें नहीं है, वह प्रभावकचरित्रमें दाखिल होता है और शायद इसी कारण इन दो प्रबन्धोंमें सिद्धसेनका कुमुदचन्द्र नाम नहीं है, परन्तु प्रभावकचरित्रमें 'दीक्षा देते समय गुरु वृद्धवादीने सिद्धसेनका कुमुदचन्द्र नाम रखा' ऐसा कथन है। यहाँ पाठकोको याद रखना चाहिए कि कल्याणमन्दिरके अन्तिम पद्यमें भगवान्के विशेषणके रूपमें जो 'कुमुदचन्द्र' शब्द आता है, उसे श्लेषात्मक मानकर उसपरसे जैन-परम्पराके विद्वान् सिद्धसेनका दूसरा नाम कुमुदचन्द्र सूचित करते हैं। प्रबन्धचिन्तामणिमें बत्तीसियोंकी सख्या अथवा कल्याणमन्दिरका उल्लेख ही नहीं है, परन्तु चतुर्विंशति-प्रबन्धमें बत्तीसियोंकी बत्तीस सख्या तथा कल्याणमन्दिरका पुन उल्लेख आता है। इस प्रकार पाँचों प्रबन्धोंके उल्लेखोंको देखनेपर अधिकसे अधिक इनका ही फलित होना है कि बत्तीस बत्तीसियाँ और कल्याणमन्दिर इस तरह कुल तीस कृतियाँ दिवाकरकी हैं।

'न्यायावतार' बत्तीस श्लोक-परिमाण है। प्रभावकचरित्रके कथनानुसार वह भी बत्तीसमें एक बत्तीसी है। सबसे प्राचीन प्रबन्धोंमें बत्तीसियोंकी बत्तीस

१. "तस्सागयस्स तेणं पारद्धा जिणथुई समत्ताहि ।

बत्तीसार्हा बत्तीसियाहि उद्दामसद्धेण ॥ यथा"

इस गायकके अनन्तर पृ० २३ के टिप्पण न० १ में उल्लिखित चार श्लोक आते हैं।

"एवं कमकमेण अतिमबत्तीसियाय पज्जन्ते ।

पडिपुत्रगोवगा पयंसिया पासपटिम त्ति ॥"

—लिखित पद्यप्रबन्ध

२. देखो पृ० २३ ।

३. "जनतयनकुमुदचन्द्र" इत्यादि ।

संख्याका जो निर्देश है उसमें न्यायावतारका समावेश होता है या नहीं, यह जाननेका कोई भी साधन इस समय हमारे पास नहीं है, परन्तु यदि उक्त बत्तीसकी संख्यामें न्यायावतार न आता हो, तो उसे बत्तीसके अलावा गिननेपर कल्याण-मन्दिरके साथ कुल ३४ संस्कृत रचनाएँ, प्रबन्धोपरसे, दिवाकरकी फलित होती है। इस समय दिवाकरके नामपर खड़ी हुई २१ बत्तीसियाँ, न्यायावतार एवं कल्याणमन्दिर इस प्रकार कुल तेईस संस्कृत कृतियाँ उपलब्ध हैं। प्रभावक-चरित्रके कथनानुसार ३३ और न्यायावतारको अलग गिनें तो ३४ कृतियोंमेंसे उपलब्ध २३ कम करनेपर शेष १० अथवा ११ कृतियाँ आज लुप्तप्राय हैं। वे लुप्त कृतियाँ किस-किस विषयकी थी तथा उनका नाम क्या था, यह भी अज्ञात है। कतिपय प्राचीन एवं नवीन ग्रन्थोंमें सिद्धसेनके नामके साथ अथवा स्तुतिकार^१ विशेषणके साथ उद्धृत जो पद्य मिलते हैं, वे यदि इन्हीं दिवाकरके हों, तो ऐसी सम्भावना होती है कि वे पद्य लुप्त बत्तीसियोंके होंगे।

(ख) उक्त पाँचो ही प्रबन्धोंमें उल्लिखित कृतियोंमें सन्मतिप्रकरण नहीं आता। जिन बत्तीसियोंमें किसीकी स्तुति ही नहीं है और जिनमें अन्य दर्शनोंके एवं स्वदर्शनके मन्तव्योंका निरूपण तथा समालोचन है, ऐसी बत्तीसियाँ उक्त प्रबन्धोंमें स्तुतिरूप मानी गयी और उन्हें दिवाकरकी कृतिके रूपमें उनके जीवन-वृत्तान्तमें स्थान भी मिला, तो फिर स्वदर्शनका निरूपण करनेवाले तथा किसी भी रूपमें बत्तीसियोंसे न उतरनेवाले सन्मतिप्रकरणको दिवाकरके जीवन-वृत्तान्तमें उनकी कृतिके रूपमें स्थान क्यों नहीं मिला, यह एक समस्या ही है। ऐसा होनेका कारण शायद यह हो सकता है कि स्तुतिकारके रूपमें दिवाकरका तथा उनकी स्तुतियोंका महत्त्व एवं चमत्कारिता बतानेके लिए प्रारम्भमें दिवाकरके जीवन-वृत्तान्तमें स्तुत्यात्मक बत्तीसियोंको ही स्थान देनेकी आवश्यकता समझी गयी हो, और उसके साथ ही संस्कृत भाषा एवं पद्यसंख्यामें समानता रखनेवाली किन्तु

१. “आचार्यसिद्धसेनोऽप्याह—

‘अभिन्नि मादृशां भाज्यमभ्यात्मं तु स्वयंदृशाम् ।

एकं प्रमाणमर्थक्यावक्यं तत्संक्षेपेभ्यतः ॥’ प्रमाणद्वान्निरक्षिकायाम्”

—तत्त्वार्थभाष्यवृत्ति अ० १, सू० १०, पृ० ७१

२. “नयास्तव स्यात्पदलाञ्छना इमे ।”

—सन्मतिटीका पृ० ७५७, टिप्पण २.

“एवं कल्पितभेदमप्रतिहतं सर्वज्ञतालाञ्छनम् ।” इत्यादि

—सन्मतिटीका पृ० ६२०, टिप्पण १.

स्तुत्यात्मक नहीं, ऐसी दूसरी अनेक बत्तीसियाँ उनके जीवन-वृत्तान्तमें स्तुत्यात्मक कृतिके रूपमें ही प्रविष्ट हो गयी हो, और बादमें किसीने यह बात देखी या जाँची ही नहीं कि तथाकथित बत्तीस अथवा उपलब्ध इक्कीस बत्तीसियोंमें कितनी और कौन-कौनसी स्तुतिरूप हैं तथा कौन-कौनसी स्तुतिरूप नहीं हैं। इसपरसे ऐसा कहा जा सकता है कि सन्मतिप्रकरण यदि बत्तीस श्लोकका होता, तो वह प्राकृत भाषामें होनेपर भी दिवाकरके जीवन-वृत्तान्तमें स्थानप्राप्त संस्कृत बत्तीसियोंके साथ गिने जानेसे शायद ही रह जाता।

इस समय उपलब्ध संस्कृत तेईस कृतियोंमें भी सिद्धसेनके नामके उल्लेख-वाली तो केवल दो ही कृतियाँ हैं। इक्कीस बत्तीसियोंमेंसे पाँचवी और इक्कीसवी बत्तीसीके प्रान्तभागमें^१ श्लेषमें सिद्धसेन शब्द आता है। इन दोके अनिश्चित दूसरी किसी भी बत्तीसीमें सिद्धसेन पदका निर्देश नहीं है। कल्याणमन्दिरमें भी सिद्धसेन पद नहीं है। परम्परा मानती है वह यदि सच हो तो उसमें 'कुमुद-चन्द्र' नाम श्लेषसे सूचित होता है। इसी तरह सन्मतिप्रकरणमें^२ भी सिद्धसेन या कुमुदचन्द्र या दूसरा कोई नाम नहीं है। इससे यहाँ स्वाभाविक रूपसे ही यह प्रश्न होता है कि बत्तीसियाँ आदि जो कृतियाँ सिद्धसेनके नामपर चढ़ी हुई मानी जाती हैं, वे सब उन्हींकी हैं, ऐसा माननेका क्या आधार है? इसका उत्तर इस समय तो प्रतिभा एव उल्लेख इन दोके आधारपर दिया जा सकता है।

विषय और भाषा भिन्न होनेपर भी उपलब्ध इक्कीस बत्तीसियाँ, न्यायावतार और सन्मति इन सबके पीछे रहा हुआ प्रतिभाका समान तत्त्व ऐसा माननेके लिए प्रेरित करता है कि ये सब कृतियाँ किसी एक ही प्रतिभाके फल ह। कल्याण-मन्दिरकी भाषा एव कल्पनाका उड्डयन सिद्धसेन दिवाकरके व्यक्तित्वमें तनिक भी उतरे ऐसा नहीं है, फिर भी यह स्तोत्र सिद्धसेन दिवाकरका होगा, इस बारेमें मतभेद है।^३

१. इति निरुपमयोगसिद्धसेन-प्रबलतमोरिपुनिर्जयेषु बीरः । ५.३१

महाशान्तिभर्ता महासिद्धसेनः । महार्चिर्धनेशो महाज्ञामहेन्द्रो ॥ २१, ३१

२. सन्मतिप्रकरणकी पहली गाथामें पहला शब्द 'सिद्धम्' है। इसका सम्बन्ध क्या कतके नामके साथ हो सकता है?

३. प्रो० जेकोबीका मन्तव्य है कि यह सिद्धसेनकी कृति नहीं है। उनकी मुख्य दलीलें दो हैं। पहली यह कि यदि यह सिद्धसेन द्वारा रचित स्तोत्र होता, तो जैसे बीरस्तुतियोंके अन्तमें सिद्धसेन नाम आता है, वैसे ही इस कल्याणमन्दिरके अन्तमें भी वह नाम आता। दूसरी यह कि इसपर कोई पुरानी टीका नहीं है।

बत्तीसियाँ दिवाकरकी कृति है, इस बातका पुराना उल्लेख इस समय लगभग ग्यारहवीं शती^१ पहलेका हमारे पास नहीं है, परन्तु सन्मतिप्रकरण दिवाकरकी^२ है, ऐसा कहनेवाला प्राचीन उल्लेख आठवीं शताब्दीका भी मिलता है। दसवीं शताब्दीके सन्मतिके टीकाकार अभयदेव, जिनके सम्मुख सन्मतिकी दूसरी बहुत-सी टीकाएँ^३ थी, स्वयं ही दिवाकरकी कृतिके रूपमें सन्मतिका निर्देश करते हैं^४। अभयदेवसे लगभग दो शताब्दी पहले होनेवाले याकिनीसून हरिभद्र भी सन्मतिका दिवाकरकी कृतिके रूपमें ही उल्लेख करते हैं। अतः सन्मति वृद्धवादिशिष्यके रूपमें प्रसिद्ध सिद्धसेन दिवाकरकी कृति है, इस विषयमें तो शंका ही नहीं रहती।

(ग) एक और प्रसिद्ध स्तुतिकार दिगम्बराचार्य स्वामी समन्तभद्र ही गन्ध-हस्ती है और तत्त्वार्थके ऊपर रचित उनका भाष्य ही गन्धहस्तिमहाभाष्य है, ऐसी मान्यता इस समय दिगम्बर सम्प्रदायमें सामान्यतः प्रचलित है, तो दूसरी ओर वृद्धवादिशिष्य दिवाकर ही गन्धहस्ती है और उन्होंने तत्त्वार्थके ऊपर व्याख्या लिखी थी, ऐसी मान्यता इस समय श्वेताम्बर परम्परामें प्रचलित है। पहली मान्यता कितनी भ्रान्त है, इसके बारेमें प० जुगलकिशोरजीने अपनी 'स्वामी समन्तभद्र' नामक पुस्तकमें आवश्यक ऊहापोह किया है^५ और दूसरी मान्यताकी भ्रान्तता भी मैंने अपने तत्त्वार्थके विवेचनके परिचयमें^६ सप्रमाण दिखलायी है,

इसके सामने दूसरा पक्ष यह रखा जा सकता है कि सिद्धसेनके नामका उल्लेख तो व्यायावतार, दूसरी बत्तीसियों तथा सन्मतितर्कमें भी नहीं है। टीकाके बारेमें हमें जानना चाहिए कि बत्तीसियोंपर टीका लिखी गयी थी, ऐसा अबतक ज्ञात नहीं हुआ है; और कल्याणमन्दिरके ऊपर कोई टीका पहले नहीं लिखी गयी होगी, ऐसा कैसे कहा जा सकता है ? इसके अलावा कल्याणमन्दिरका काव्यत्व देखने-पर ऐसा लगता है कि वह सिद्धसेनकी प्रतिभामेंसे पैदा होना संभव है। प्रा० हेमचन्द्र द्वारा उनका श्रेष्ठ कविके रूपमें किया गया उल्लेख कल्याण-मन्दिरको उनकी कृति माननेपर चरितार्थ भी हो सकता है।

१. देखो पृ० ३३ पर टिप्पण नं० ६ तथा पृ० ३४ पर टिप्पण नं० १।

२. देखो पृ० १ पर हरिभद्रकृत पंचवस्तुगत उल्लेख।

३. सन्मतिवृत्ति पृ० १, श्लो० २।

४. सन्मतिवृत्ति पृ० १ पं० १६-७।

५. स्वामी समन्तभद्र पृ० २१४-२०।

६. गन्धहस्ती, पृ० ३४ से ४० और उनपरके टिप्पण (तत्त्वार्थ हिन्दी)।

फिर भी प्रस्तुत प्रश्नके सम्बन्धमें थोड़ासा लिखना योग्य प्रतीत होता है। वस्तुतः गन्धहस्ती वृद्धवादिशिष्य दिवाकर नहीं, किन्तु सिंहसूरके प्रशिष्य और भास्वामीके शिष्य तत्त्वार्थभाष्यकी वृत्तिके रचयिता मिद्धसेन ही हैं। इस मुद्देके साधक प्रमाण इस प्रकार हैं :

(१) प्राचीन या नवीन किसी भी दिवाकरके जीवनविषयक प्रबन्धमें उनके लिए गन्धहस्ती विशेषण प्रयुक्त नहीं मिलता, जब कि 'दिवाकर' विशेषण मिलता है। दिवाकरकी मानी जानेवाली कृतियोंके अथवा कृतिके अशोकके साथ सिद्धसेन अथवा दिवाकर पदका उल्लेख बहुतसे स्थानोंपर मिलता है, जब कि उनकी किसी भी निश्चित कृति अथवा उस कृतिके उद्धरणोंके साथ गन्धहस्ती पदका उल्लेख अठारहवीं शतीके उपाध्याय यशोविजयजीके ग्रन्थोंके^१ सिवा किसी भी पूर्ववर्ती लेखकके ग्रन्थमें नहीं मिलता।

(२) उ० यशोविजयजीके पूर्ववर्ती ग्रन्थोंमें गन्धहस्ती पदके साथ मिलनेवाले सभी अवतरण^२ या तो तत्त्वार्थभाष्यपरकी भास्वामिशिष्य सिद्धसेनकी वृत्तिके ही मिलते हैं, या फिर उसके साथ मेल खाते हैं।

उक्त प्रमाणोंसे यह निश्चित है कि गन्धहस्ती भास्वामिशिष्य सिद्धसेन गणी हैं। गन्धहस्तीका उल्लेख नवीं शताब्दीके शीलाककी आचारांग-टीकासे^३ पुराना अभीतक हमारे देखनेमें नहीं आया, जब कि मिद्धसेनका उल्लेख सन्मतिके कर्ता सिद्धसेन दिवाकरके रूपमें शीलाकसे कुछ पूर्ववर्ती याकिनीसूनु हरिभद्रके पंचवस्तु ग्रन्थमें भी मिलता है।

सिद्धसेन दिवाकरका 'कुमुदचन्द्र' उपनाम था, यह बात हमें प्रभावकचरित्रसे प्राचीन किसी दूसरे ग्रन्थमेंसे ज्ञात नहीं होती। सच या झूठ जब प्रभावकचरित्रकारको ज्ञात हुआ कि कल्याणमन्दिर स्तोत्र सिद्धसेन दिवाकरकी कृति है, तब उन्होंने दिवाकरकी कृतियोंमें कल्याणमन्दिरको स्थान दिया और सिद्धसेन दिवाकरका कुमुदचन्द्र भी नाम था, ऐसा वर्णन किया। कल्याणमन्दिर सिद्धसेन दिवाकरकी कृति है, यह बात अबतक सर्वथा सन्देहास्पद है, फिर भी थोड़ी देरके लिए ऐसा मान ले कि वह स्तोत्र दिवाकरका है, तो भी उतने मात्रसे दिवाकरका कुमुदचन्द्र नाम था, ऐसा निश्चयपूर्वक कहनेके लिए कोई भी सवल आधार नहीं

१. तत्त्वार्थसूत्र (हिन्दी-परिचय) पृ० ३६ ।

२. वही पृ० ३७-३८ ।

३. आचारांग-टीका पृ० १ तथा ८२ का प्रारम्भ ।

है। यदि उनका कुमुदचन्द्र जैसा श्रुतिप्रिय नाम होता, तो किसी-न-किसी प्राचीन ग्रन्थमें, दिवाकरकी भाँति ही, इस श्रुतिप्रिय विशेषणके साथ भी उनकी निश्चित कृतिका अथवा कृतियोंके अवतरणका उल्लेख अवश्य होता। इससे हमें इस समय तो ऐसा लगता है कि दिवाकरका कुमुदचन्द्र नाम मूलमें नहीं था।

८, ९ और १० इन तीनों प्रश्नोंके बारेमें कुछ भी साधारण कहा जा सके, ऐसी सामग्री इस समय प्राप्त न होनेसे उनका विचार स्थगित-सा रहता है।

३. सिद्धसेन और इतर आचार्य

सिद्धसेनके मानसका कुछ परिचय प्राप्त करनेके लिए, उनके युगके बारेमें कुछ सूचन पानेके लिए, उनकी कृतियोंमें पूर्वकालीन ग्रन्थोंमेंसे कौन-कौनसे अंश आये हैं और उत्तरकालीन ग्रन्थोंमें उनकी कृतियोंमेंसे कौन-कौनसे अंश लिये गये हैं इसका कुछ ख्याल करानेके लिए तथा दार्शनिक प्रदेशमें चर्चित विषय किस-किस तरहसे विकास या संशोधन-परिवर्धन पाते गये हैं यह जाननेके लिए सिद्धसेनकी दूसरे कतिपय जैन-जैनतर विद्वानोंके साथ यहाँ तुलना करना उचित है। यह तुलना अर्थात् उन-उन आचार्योंके एक या एकाधिक ग्रन्थके साथ सिद्धसेनकी कृतियोंकी तुलना। प्रस्तुत तुलना केवल दिशासूचक होनेसे विशेष अभ्यासीके लिए विशेष अवलोकनका मार्ग उन्मुक्त करती है।

उमास्वाति और कुन्दकुन्द

वाचक उमास्वाति और आचार्य कुन्दकुन्द ये दोनों समर्थ विद्वान् हैं। वाचक-श्रीने प्राकृत भाषामें कुछ लिखा हो और आ० कुन्दकुन्दने संस्कृत भाषामें कुछ लिखा हो, तो उसका अभीतक कोई निश्चित प्रमाण मिला नहीं है। दोनोंने आगमिक पदार्थोंका निरूपण अपने-अपने ग्रन्थोंमें किया है। परन्तु उमास्वातिकी अपेक्षा कुन्दकुन्दका निरूपण तत्कालीन भिन्न-भिन्न दर्शनोंकी विचारधारासे अधिक प्रभावित एवं विकसित प्रतीत होता है। विज्ञानवाद-शून्यवाद जैसी बौद्ध परंपराका जैसा प्रभाव कुन्दकुन्दके ग्रन्थोंमें है, वैसा उमास्वातिके तत्त्वार्थभाष्यमें नहीं है। सांख्य, वैशेषिक आदि दर्शनोंकी विचारसरणीका जैसा जैन दृष्टिसे उपयोग कुन्दकुन्दके ग्रन्थोंमें देखा जाता है, वैसा उमास्वातिके ग्रन्थोंमें नहीं है। जो लोग आचार्य कुन्दकुन्दको ईसवीकी पहली-दूसरी शताब्दीका समझते हैं वे अगर तटस्थता और सूक्ष्मतासे कुन्दकुन्दके ग्रन्थोंका इतर दर्शनोंकी विचार एवं परिभाषाकी छायामें तुलनात्मक दृष्टिसे अध्ययन करेंगे, तो उन्हें अवश्य स्पष्ट हो जायगा कि आ० कुन्दकुन्द विक्रमकी पाँचवीं सदीके पूर्ववर्ती तो किसी तरह नहीं हैं। पूज्यपाद

देवनन्दीके सम्मुख उमास्वातिके सूत्र हैं; भाष्य भी है। मैंने सन्मतिके गुजराती संस्करणके समय उपर्युक्त दोनों आचार्योंके बारेमें जो कुछ लिखा था, उसका आज तीस वर्षोंके बाद यह नया संशोधन है, जो विशेष अध्ययन और चिन्तनके बाद किया जाता है। इस विषयमें गहराईसे सोचनेवालोंके लिए ५० दलसुख माल-वर्णियाकी विचारणा बहुत सहायक हो सकती है, जो उन्होंने न्यायावतारवातिक-वृत्तिकी प्रस्तावनामें की है।

सिद्धसेन दिवाकरकी रचनाएँ प्राकृत एवं संस्कृत उभय भाषामें हैं और मात्र पद्यबद्ध हैं। सिद्धसेन दिवाकरने उमास्वातिके तत्त्वार्थसूत्र और भाष्यको देखा हो ऐसा समचित है, क्योंकि उमास्वाति निश्चित रूपसे सिद्धसेनके पूर्ववर्ती हैं।

उमास्वाति—उमास्वातिके सबधमें सिर्फ इतना ही कहना है कि उन्होंने तत्त्वार्थ (१६) में प्रमाण और नयोंके द्वारा तत्त्वका अधिगम करनेकी जो सूचना की है और नय (१३४-५) का पाँच विभागमें अपनी दृष्टिसे जो निरूपण किया है, मानो उस सूचनाको स्वीकार करके सिद्धसेनने प्रमाणके निरूपणके लिए न्यायावतार ग्रन्थकी रचना की और नयोंके स्वरूपको स्पष्ट करनेके लिए सन्मतिके पूरे दो काण्ड रोके। इस तरह जिस साधनसे वस्तुतत्त्वका अवगम करनेकी सूचना उमास्वातिके द्वारा हुई थी, उस साधनके स्वरूपका ही दार्शनिक दृष्टिसे विवेचन आवश्यक समझकर उक्त दोनों ग्रन्थोंकी रचना हुई है।

कुन्दकुन्द—कुन्दकुन्दकी कृतियोंकी तुलना मुख्यतः चार भागमें विभक्त हो जाती है १ शाब्दिक साम्य, २. शैलीसाम्य, ३ वस्तुसाम्य और ४. सुधार या परिवर्तन।

१ कुन्दकुन्द प्रवचनसार (अ० १, गा० १५-६) में 'स्वयम्भू' शब्दकी व्याख्या अपने ढंगसे करके उस शब्दका प्रयोग स्वसम्मत सर्वज्ञ वीतरागदेवके अर्थमें करते हैं। सिद्धसेनने भी अपनी पहली ही स्तुतिके प्रथम पद्यमें 'समन्तभद्र-की भाँति' 'स्वयम्भू' शब्दका स्वमान्य देवके अर्थमें ही प्रयोग किया है।

२ पचास्तिकायके अ० १ की गा० १२वीं और सन्मतिके काण्ड १ की गा० १२वींका पूर्वार्ध लगभग समान ही है—

पज्जवविजुद दव्व दव्वविजुत्ता य पज्जया णत्थि ।—पचास्तिकाय
दव्व पज्जवविजुय दव्वविजुत्ता य पज्जवा णत्थि ।—सन्मति

१. 'स्वयम्भुव भूतसहस्रनेत्रम्' इत्यादि।

२. 'स्वयम्भुवा भूतहितेन भूतले' इत्यादि।

‘दग्धेण विणा ण गुणा गुणेहि दग्धं विणा ण संभवदि’ इत्यादि पञ्चास्तिकायकी १३वीं गायिका के साथ साम्य रखनेवाला कोई भाग सन्मतिमें नहीं है। इसका कारण यह है कि सन्मतिकारने गुणको पर्यायसे भिन्न नहीं माना^१।

३ कुन्दकुन्द प्रवचनसारके अ० १ की गा० ५७-८ में प्रत्यक्ष एव परोक्ष शब्दकी लोकप्रथाविषय स्वेष्ट व्याख्या करते हुए दूसरे वादियों द्वारा किये जाने-वाले आक्षेपोंका जैनाचार्यके रूपमें उत्तर भी देते हैं। सिद्धसेन भी न्यायावतारके श्लोक ४ में प्रत्यक्ष एव परोक्ष शब्दकी, जैन दृष्टिसे भेल खाय ऐसी, तार्किक व्याख्या जैन तार्किकके रूपमें सर्वप्रथम करते हैं। किसी भी एकान्त पक्षकी स्वीकार करनेमें दोष आता है, इस दोषको स्पष्ट करनेके लिए कुन्दकुन्द (प्रवचन-सार अ० १ ४६) और सिद्धसेन (का० १, १७-८) दोनोंने ससार एव मोक्षकी अनुपपत्तिकी कल्पनाका एक-सा उपयोग किया है। समन्तभद्रने भी अनेकान्त-दृष्टिकी पुष्टिमें यह कल्पना की है (स्वयम्भू० श्लो० १४)। यह कल्पना आगे जाकर सब आचार्योंके लिए साधारण-सी हो गयी है। अनेकान्तदृष्टिका आश्रय लेकर कुन्दकुन्दने समग्र द्रव्यचर्चा प्रवचनसारमें की है, तो सिद्धसेनने सन्मति के तीसरे काण्डमें इसी दृष्टिसे ज्ञेयका स्वरूप स्पष्ट किया है। ऋग्वेद^२ जितने पुराने जमानेसे चले आनेवाले और कालक्रमसे भिन्न-भिन्न अर्थमें समस्याका रूप धारण करके दार्शनिक प्रदेशके कार्यकारणकी चर्चामें प्रविष्ट सत्, असत् शब्द और उनसे सम्बद्ध वाद पञ्चास्तिकाय अ० १, गा० १५-२१ तथा सन्मति काण्ड ३, गा० ५०—२ में अनेकान्तके रूपमें व्यवस्थित किये गये हैं। दर्शनान्तरके साथ जैनदर्शनके मतभेदका बुनियादी और एक खास मुख्य विषय आत्मस्वरूपका है। आत्माके कर्तृत्व, भोक्तृत्व, अमूर्तत्व और परिमाण आदिके बारेमें जैन दर्शनका विशिष्ट मन्तव्य क्या है, यह पञ्चास्तिकाय (अ० १, गा० २७) में है। इसी तरह सन्मति (का० ३, गा० ५४-५) में भी आत्मस्वरूपसे सम्बद्ध छ मुद्दे जैन दृष्टिसे निश्चित करके उनकी चर्चा की गयी है। सिद्धसेनके सन्मति (का० २, गा० ३२)-गत श्रद्धा अर्थात् दर्शन और ज्ञानके ऐक्यवादका भास कुन्दकुन्दके समयसार (१ १३) में स्पष्ट है। फर्क इतना ही है कि सिद्धसेनने श्रद्धात्मक दर्शन एव ज्ञानके ऐक्यके अनिरिक्त इस ऐक्यको सामान्य बोधरूप दर्शन और ज्ञानके प्रदेशमें

१. सन्मति का० ३, गा० ८ से २५।

२. नासवासीओ सदासीत्तवानो नासीव्रजो नो व्योमापरो यत्।

—ऋग्वेद, नासदीयसुक्त मं० १०, १२९ तथा छान्दोग्य० ६.२.१।

भी सम्मति का० २ में बहुत कुशलतासे विस्तारपूर्वक स्थापित किया है। गुण और गुणोंके भेद तथा अभेदके विषयमें दर्शनान्तरीकी मान्यताके सामने जैन दर्शनका क्या मत है, इस बातकी खर्चा अपने-अपने ढंगसे कुन्दकुन्दने पञ्चास्तिकाय (अ० १, गा० ४८-५२) में और सिद्धसेनने सम्मति (का० ३, गा० ८-२४) में की है।

कुन्दकुन्दने 'स्वसमय' और 'परसमय' शब्दका अर्थ एकदम आध्यात्मिक दृष्टि-से ऐसा किया है कि जो स्वपर्याय सो स्वसमय और जो परपर्याय—पीद्गलिक पर्याय सो परसमय (प्रवचनसार १ १-२ तथा समयसार १ २), जब कि सिद्धसेनने उस आध्यात्मिक दृष्टिका आश्रय न लेकर अपने युग एव स्वभावके अनुरूप दार्शनिक दृष्टिसे 'स्वसमय' एव 'परसमय' शब्दोंका अर्थ किया है। वह कहते हैं कि स्वसमय अर्थात् स्वदर्शन और परसमय अर्थात् परदर्शन। जितने नयवाद हैं, उतने ही परसमय हैं (सम्मति का० ३ गा० ४७ तथा ६७)। उत्तराध्ययन (अ० २८, गा० ५-६) जैसे आगमोंमें पर्यायसे गुणका भेद स्पष्ट रूपसे माना गया है। यही विचारसरणी उमास्वातिके तत्त्वार्थसूत्र (५ ३७, ४०) में स्वीकृत की गयी है। आगे जाकर कुन्दकुन्दने (प्रव० १ ८७, २ १, ३, १२) भी उसीका अनुसरण किया है, परन्तु सिद्धसेनने इस विचारसरणीका प्रबल विरोध किया है और आगममेंसे ही प्रमाण देकर यह सिद्ध किया है कि गुण एव पर्याय दो भिन्न-भिन्न वस्तुएँ नहीं हैं, परन्तु ये दोनों शब्द मात्र एक ही अर्थके बोधक हैं। सिद्धसेनके इस मन्तव्यसे आगमके मन्तव्यका वास्तविक तात्पर्य तो स्पष्ट हुआ ही है, साथ ही वैशेषिकोंके द्रव्यसे गुणके सर्वथा भिन्न होनेके मन्तव्यका भी निरास हुआ है। सिद्धसेनका यह मन्तव्य इतना प्रभावशाली और स्पष्ट है कि अकलक जैसे कुन्दकुन्दके अनुगामियोंकी भी यह स्वीकार करनेके लिए बाध्य होना पड़ा और यशोविजयजी जैसे विचारकने भी इसे मजूर रखा।^१

पूज्यपाद और समन्तभद्र

पूज्यपाद—सिद्धसेनके विचारमें पूज्यपाद देवन्दीकी यहाँ प्रस्तुत किया है वह तुलनाकी नहीं, किन्तु दूसरी ही दृष्टिसे। वह दृष्टि अर्थात् पौर्वापर्यकी दृष्टि।

१. गुण-पर्याय विषयक प्राचीन परम्परा और उसके विरुद्ध सिद्धसेनकी नयी दृष्टिके बारेमें व्योरेवार जानकारी सम्मति-वृत्तिके पृ० ६३१ परके ४वें टिप्पणमें दी गयी है।

पूज्यपादने अपने व्याकरणमें तथा सर्वार्थसिद्धिमें सिद्धसेनका उल्लेख किया है, यह हम सिद्धसेनके समयकी विचारणामें (पृ० १०) कह आये हैं। इससे यह सिद्ध है कि आचार्य सिद्धसेन पूज्यपादसे पूर्ववर्ती हैं।

समन्तभद्र—समन्तभद्रके साथ सिद्धसेनकी तुलना दूसरे किसी भी आचार्यके साथकी तुलनाकी अपेक्षा अधिक महत्त्व रखती है। यह महत्त्व पाँच दृष्टिसे है : १. दोनोंका पौर्वापर्य देखनेकी दृष्टि, २. दोनोंमेंसे किसी एकका दूसरे-पर प्रभाव न पड़ा हो, तो अन्य किस व्यक्तिका अथवा किस प्रकारके वातावरणका दोनोंके ऊपर समान प्रभाव पड़ा है, यह देखनेकी दृष्टि, ३. दोनोंके पाण्डित्य एवं कार्यप्रदेशके तरतमभावके अंकनकी दृष्टि; ४. दोनों आचार्योंमें किस-किस तरहसे जैन दर्शनकी गहराईको स्पष्ट किया है, जैन वाङ्मयमें तर्ककी प्रतिष्ठा की है और आगे जाकर दूसरे जैन आचार्योंमें इसी पद्धतिका अवलम्बन लेकर कित-कितना विकास साधा है, यह देखनेकी दृष्टि, और ५. देशभेद एवं परम्पराभेद होनेपर भी ग्रन्थरचनाके ध्येयमें अर्थात् अनेकान्तदृष्टिके समर्थनमें दोनों आचार्योंकी वृत्ति एवं भावना एकसी कितनी है, यह देखनेकी दृष्टि।

तुलना करनेसे पूर्व कई खास बातें जानना जरूरी है। जैन परम्परामें आद्य-स्तुतिकारका मान प्रस्तुत दो आचार्योंको मिलता है। दिगम्बर परम्परामें समन्तभद्रके पहले और श्वेताम्बर परम्परामें सिद्धसेनके पहले कोई स्तुतिकारके रूपमें ख्यात नहीं है। दोनोंकी सभी कृतियाँ लम्ब्य हैं, ऐसा भी नहीं है। जो लम्ब्य हैं, उनमेंसे कोई-कोई पद्य अविकल रूपमें और कोई-कोई तनिक परिवर्तनके साथ दोनोंकी कृतियोंमें मिलता है। न्यायावतारके २८वें और आप्तमीमांसाके १०२वें पद्यमें शाब्दिक परिवर्तन बहुत कम है^१। स्वयम्भूस्तोत्रकी विमलनाथ की स्तुतिमें आया हुआ 'नयास्तव स्यात्पद' इत्यादि पद्य तो सन्मतिके टीकाकार अभयदेवकी दृष्टिमें सिद्धसेनका है^२। प्रस्तुत दोनों आचार्योंकी मुख्य-मुख्य कृतियोंके विषय और उनके निर्माणकी शैलीको देखनेपर एक बात स्पष्ट होती है कि दोनों आचार्योंका ध्येय समान था। वह ध्येय संक्षेपमें इस प्रकार था : जैन तीर्थंकर ही सर्वज्ञ हैं,

१. प्रमाणस्थ फलं साक्षादज्ञानविनिवर्तनम् ।

केवलस्य सुलोपेक्षे शेषस्यावानहानधीः ॥—न्यायावतार, २८

उपेक्षा फलमाद्यस्य शेषस्यावानहानधीः ।

पूर्व वाङ्मयानां वा सर्वस्यास्य स्वगीधरे ॥—आप्तमीमांसा, १०२

२. देखो पृ० १५ पर टि० १ ।

अतः उनका शासन निर्दोष और पूर्ण होनेसे ग्राह्य है तथा दूसरी दृष्टियाँ तो मात्र उसके अंश हैं—यह वस्तु छोटे-बड़े प्रकरणों द्वारा तार्किक शैलीसे विद्वानोंके समक्ष स्थापित करना । इस ध्येयको सिद्ध करनेके प्रयत्नमेंसे दोनों आचार्योंने जिन कृतियोंको जन्म दिया, उन्हींमेंसे कुछकी संक्षिप्त तुलना नीचे दी जाती है । प्रस्तुत तुलना तीन भागोंमें विभक्त होती है— १. शब्दगत, २. शैलीगत और ३. वस्तुगत । अच्युत, अक्षर, समन्त, विश्वचक्षु आदि अनेक शब्दकी तरफ ध्यान न दे, तो भी तुलनाकी दृष्टिसे दोनोंकी स्तुतियोंके कुछ शब्द खास महत्त्व रखते हैं ।

स्वयम्भूस्तोत्र

स्वयम्भुवा १

समालीढपद ४१

जितक्षुल्लकवादिशासन ५

सहस्राक्ष—

स्वपरावभासकम् ६३

बत्तीसी

स्वयम्भुव ११

अनालीढपथ ११३

प्रपञ्चितक्षुल्लकतकशासन १८

भूतसहस्रनेत्रम् १.१

स्वपराभासि (न्याया० १)

महत्त्वके इन शब्दोंमें अधिक महत्त्वका शब्द तो 'स्वयम्भू' है, क्योंकि इस शब्दसे ही दोनों स्तुतिकार अपनी-अपनी स्तुतिका आरम्भ करते हैं । इस शब्द-साम्यमें ही समाविष्ट होनेवाला एक-सी शैलीका साम्य अलग नोट करने जैसा है । पहली बत्तीसीके चौथे पद्यमें जो बात सिद्धसेनने कही है, वही दूसरे रूपमें स्वयम्भूस्तोत्रके एक पद्यमें है । जैसे कि—

न काव्यशक्तेन परस्परैर्ष्या न वीरकीर्तिप्रतिबोधनेच्छया ।

न केवल श्राद्धतयैव नूयसे गुणजपूज्योऽसि यतोऽयमादर ॥

—बत्तीसी १.४

न पूजयार्थस्त्वयि वीतरागे न निन्दया नाथ ! विवान्तवैरे ।

तथापि ते पुण्यगुणस्मृतिर्न पुनातु चित्तं दुरिताञ्जनेभ्यः ॥५७॥

—स्वयम्भूस्तोत्र

एक ओर स्वयम्भूस्तोत्र और आप्तमीमांसा तथा दूसरी ओर बत्तीसीयाँ, न्यायावतार और सन्मतिकी तुलना करनेपर वस्तुगत अत्यन्त साम्य दृष्टिगोचर होता है, फिर भी यहाँ तो बहुत ही सक्षेपमें इसका सूचन किया जाता है—

१. स्वयम्भूस्तोत्र श्लो० ६२ में नयोंकी गौण-प्रधानभावसे सामान्यविशेष-भातृक कहकर जो बात सूचित की गयी है, वही बात सभी नय द्रव्यास्तिक एवं

पर्यायास्तिक-प्रकृतिक है, ऐसे सन्मति का० १ गा० ४-५ के कथनमें सूचित की गयी है ।

२. स्वयम्भूस्तोत्र ११४ में आगमप्रसिद्ध त्रिपदीके कथनको सर्वज्ञके लक्षणके रूपमें दिखलाया है । यही भाव सन्मति का० ३ की गाथा ३ में आनेवाले 'प्रतीत्य-वचन' के निरूपणका है ।

३. अनेकान्तवादमें दृष्टान्तका सादृश्य और एकान्तवादमें उसका वैगुण्य है, यह बात स्वयम्भूस्तोत्र श्लो० ५४ में और सन्मति का० ३ गा० ५६ में एक-जैसी है ।

४. प्रत्येक नयकी यथार्थता और अयथार्थता किस-किस तरहसे है, यह बात आप्तमीमासाके श्लो० १०८ में और सन्मति का० ३ गा० १३-४ में है ।

५. सन्मति का० १ गा० ३६-४१ में सप्तभंगीवादकी चर्चा सक्षेपसे नय-प्रसगमें आती है । यही वाद व्यापक रूपसे आप्तमीमासाके श्लो० ९ से अन्ततक आता है और उसमें अनक विरोधी माने जानेवाले मन्तव्योका समन्वय अनेकान्त-दृष्टिसे किया गया है ।

६ स्वयम्भूस्तोत्रके श्लो० ५२ में प्रमाण एव नयका स्वरूप दिखलाया है । वैसा स्वरूप न्यायावतारके श्लो० २९ में व्यक्त किया गया है ।

७. सत्-असत्, नित्यत्व-अनित्यत्व, एकत्व-अनेकत्व, सामान्य-विशेष आदि परस्पर विरोधी माने जानेवाले जो पक्ष दार्शनिक प्रदेशमें पहलेसे विवाद खड़े करते आये हैं, उनका समन्वय समन्तभद्र और सिद्धसेतने अनेकान्तके समर्थनके रूपमें अपनी-अपनी कृतिमें, प्रसग आनेपर, एक-जैसा किया है ।

८ कार्य-कारणका, गुण-गुणीका और सामान्य-विशेषका एकान्त भेद या एकान्त अभेद नहीं है, यह बात आप्तमीमासाके श्लो० ६१-७२ में तथा सन्मतिके तीसरे काण्डमें समान रूपसे, और फिर भी अपने-अपने विशिष्ट ढंगसे, दोनों आचार्योंने स्थापित की है ।

९ हेतुवाद और आगमवादका पृथक्करण तथा समन्वय आप्तमीमासाके श्लो० ७५-८ में तथा सन्मतिके का० ३, गा० ४५ में है ।

१० शब्द भिन्न होनेपर भी अनेकान्तकी व्यापकता समान रूपसे स्वयम्भू-स्तोत्रके श्लो० १०१ में और सन्मतिके का० ३ गा० २७ में दिखलायी गयी है ।

११. आप्तमीमासा श्लो० ८८-९१ में दैव और पौरुष इन दो ही कारण-वादोंका समन्वय है, जब कि सन्मतिके का० ३ गा० ५३ में पाँच कारणकान्त-वादका समन्वय है ।

१२. आप्तमीमांसाके श्लो० २४-७ में और सन्मतिके का० ३ गा० ४८ में अद्वैतमतका कथन आता है, फिर भी इन दोनोंमें अन्तर यह है कि पहलेमें अद्वैत शब्दका उल्लेख है, पर वह अद्वैत किसका और कौनसा इसका कोई निर्देश नहीं है, किन्तु श्लो० २५ गत 'विद्याविद्याद्वय न स्यात्' के आधारपर ऐसा कहा जा सकता है कि वह अद्वैत वेदान्तसम्मत है, जब कि दूसरेमें अद्वैत शब्दका निर्देश नहीं है, परन्तु कापिलदर्शनका द्रव्यास्तिकके मुख्य आधारके रूपमें निर्देश होनेसे उसमें वेदान्तसम्मत अद्वैत नहीं है।

इन सबके अतिरिक्त खाम ध्यान देने जैसी बात तो यह है कि आप्तमीमांसामें आप्त अर्थात् सर्वज्ञका निरूपण करते समय उसके वचनका स्वरूप अनेकान्तरूप कहा गया है, और सन्मतिके भी जिन अर्थात् सर्वज्ञके शासनको ही सर्वश्रेष्ठ मानकर उसका निरूपण करते समय अनेकान्तकी ही चर्चा की गयी है। भारतीय दर्शनोमें शास्त्रका प्रामाण्य एक प्रधान और रसिक चर्चाका विषय है। जो शास्त्र अनादि और अपौरुषेय अर्थात् किसीके द्वारा रचा न गया हो, वह प्रमाण—ऐसा एक पक्ष परापूर्वसे चला आता था, जो कि इस समय जैमिनीय मतके नामसे प्रसिद्ध है। इसके विरुद्ध वैशेषिक-नैयायिक आदिका दूसरा पक्ष था। उसका कहना था कि शास्त्रका प्रामाण्य उसके अनादित्व अर्थात् नित्यत्वके कारण नहीं है, परन्तु वक्ताके प्रामाण्यपर आश्रित है। ऐसा प्रमाणभूत पूर्ण वक्ता ईश्वरके अतिरिक्त दूसरा कोई नहीं हो सकता, अतः ईश्वरप्रणीतत्वके कारण ही उस शास्त्रका प्रामाण्य है। इन दोनों पक्षोंको शास्त्र तो एक अर्थात् धृति ही प्रमाणके रूपमें मान्य था, केवल उसके प्रामाण्यके कारणमें ही दोनोंमें मतभेद था। दूसरे पक्षकी विशेषता यह है कि उसने ईश्वरप्रणीतत्व स्वीकार करके शास्त्रमें मान्य अनादित्व अपने ढंगसे सुरक्षित रखा और साथ ही अपौरुषेयत्ववादके सामने पौरुषेयत्ववादका बीज भी दाखिल किया।

इन दोनों पक्षोंके सामने एक तीसरा बुद्धिगम्य वाद आया। उसने कहा कि शास्त्रका प्रामाण्य मान्य है, वह वक्ताके प्रामाण्यके अधीन है यह बात भी स्वीकार्य है, परन्तु वक्ता मुखवाला और बोलनेवाला शरीरी मनुष्य ही हो सकता है। इस वादमेंसे दो बातें फलित हुईं एक यह कि पहलेके दो पक्षोंको जो अमुक ही निश्चित शास्त्र अर्थात् आम्नायका प्रामाण्य मान्य था, उसके स्थानपर आप्तोक्त सभी वचनोंका प्रामाण्य मानना चाहिए, और दूसरी यह कि जो मनुष्य शुद्ध बुद्धि हो, वे सभी ईश्वर जैसे पूर्ण होनेसे ईश्वर माने जाने चाहिए। यह तीसरा वाद सबसे पहले किसने उपस्थित किया, यह कहना कठिन है, फिर भी इतना तो कहा जा सकता है कि भगवान् महावीर और बुद्धके युगका इस वादकी उपस्थितिमें

काफी बड़ा हिस्सा है। इस वादके कारण अनेक सम्प्रदाय, जैसे कि सांख्य, आजी-बक आदि, अपने-अपने मान्य प्रवर्तकको पूर्ण आप्त मानकर उन्हींके वचनको एकमात्र शास्त्ररूप मानने लगे। जैन सम्प्रदायको भी यह मान्यता अभिमत है, अतः वह अपने प्रवर्तक तीर्थंकरोंको ही मुख्य आप्त मानकर उनके वचनको मुख्य प्रमाणके रूपमें स्वीकार करता है, और उसके अतिरिक्त अन्य शास्त्रोंको मुख्य प्रमाणरूप नहीं मानता। यह बात स्पष्ट करनेके लिए तथा सर्वश्रेष्ठ द्वारा कथित शास्त्रका स्वरूप दिखलानेके लिए ही सन्मति और आप्तमीमासाकी रचना हुई है।

यहाँ सिद्धसेन और समन्तभद्रके पौर्वापर्य या समय विषयक प्रश्नकी भी संक्षेपमें चर्चा कर लेनी चाहिए। सन्मतिकी गुजराती आवृत्ति (ई० १९३२) में सिद्धसेनका समय विक्रमकी पाँचवीं शती माना था। इसके पश्चात् इस विषयमें पक्ष-प्रतिपक्षरूपसे काफी चर्चा हुई है। मैंने भी भिन्न-भिन्न प्रसंगपर इस विषयमें अपने विचार उपस्थित किये ही हैं।^१ परन्तु अब मैं उसी पुराने निश्चयपर आया हूँ कि सिद्धसेन विक्रमकी चौथी शतीके उत्तरार्ध और शायद पाँचवीं शतीके प्रारम्भतक रहे हैं। इस विषयमें स्पष्ट प्रकाश डालनेवाला प० श्री दलमुखभाई मालवणियाका वक्तव्य खास पठनीय है, जो न्यायावतारवातिककी प्रस्तावना (पृ० १४१) में है।

अब रहे स्वामी समन्तभद्र। मैंने अकलकण्ठत्रय तथा न्यायकुमुदचन्द्र (भाग २) के प्राक्कथनोमें उनको धर्मकीतिके उत्तरकालीन स्थापित किया है। इस विचारके परिवर्तनका कोई भी प्रबल कारण अभीतक मुझे उपलब्ध नहीं हुआ है, प्रत्युत इस विचारके समर्थक अनेक प्रमाण उत्तरोत्तर अधिक मिल रहे हैं।

यहाँ प्रश्न होता है कि पूज्यपादने अपने व्याकरणमें 'चतुष्टय समन्तभद्रस्य' ऐसा उल्लेख किया है, तो समन्तभद्र पूज्यपादके पश्चात् कैसे हो सकते हैं ? परन्तु समन्तभद्रके व्याकरणविषयक ग्रन्थका कोई मुनिश्चित प्रमाण प्राप्त नहीं है, और उनकी विद्यमान कृतियोंमें 'चतुष्टय' की समर्थक कोई सामग्री उपलब्ध नहीं होती। ऐसी स्थितिमें अधिक सम्भव यही है कि पूज्यपादका निर्देश चन्द्र-

१. 'अकलकण्ठत्रय' तथा 'न्यायकुमुदचन्द्र' भा० १ के प्राक्कथन तथा 'भारतीय विद्या', वर्ष ३, पृ० १५२ एवं 'दर्शन और चिन्तन' पृ० ४६९—७५, ४७७।

कीर्तिकर्तृक बौद्ध समन्तभद्र-व्याकरणको लक्ष्यमें रखकर हो। इस समन्तभद्र नामक व्याकरणका इतिहास बुदोनने अपने बौद्ध इतिहासमें दिया है। यदि समन्तभद्रकर्तृक या समन्तभद्र नामक कोई जैन व्याकरण अस्तित्वमें होता, तो उसका सूचन शाकटायन और हेमचन्द्र जैसे वैयाकरणोंके मूल ग्रन्थ अथवा न्यासा-दिमें आये बिना शायद ही रहता।

वयोवृद्ध प० जुगलकिशोरजीने 'अनेकान्त' पत्रिकाका सन्मति सिद्धसेनाक (ई० १९४९) प्रकाशित करके उसमें उन्होंने सन्मति, द्वात्रिंशिकाएँ और न्यायावतार इन तीनोंके कर्तारूपमें एक सिद्धसेनके स्थानमें तीन भिन्न-भिन्न सिद्धसेनोकी कल्पना की है और सन्मतितर्कके प्रणेतारूपसे अभिप्रेत सिद्धसेनको दिगम्बर परम्पराका बतलाया है। अपने मतकी स्थापनामें बाधक हो सके, ऐसे जो-जो वाक्य उन्हें द्वात्रिंशिकाओंमें दिखायी दिये, वहाँ सर्वत्र उन्होंने एक ही सरल युक्तिका आश्रय लिया है। वह सरल युक्ति इतनी ही है कि उस-उस द्वात्रिंशिकाके रचयिता सिद्धसेन भिन्न हैं। परन्तु उनकी विचारसरणी मुझे अभी तक ग्राह्य हुई नहीं है। उक्त सिद्धसेनाकर्म अन्य भी कई आपत्तिजनक बातें हैं। उनका विचार मैंने 'संपूर्ति' में आगे किया है।

वट्टकेर—मूलाचार

दिगम्बराचार्य वट्टकेरकी कृति माने जानेवाले 'मूलाचार' ग्रन्थका सूक्ष्म अभ्यास करनेके पश्चात् हमें निश्चय हो गया है कि वह कोई मौलिक ग्रन्थ नहीं है, परन्तु एक संग्रह है। वट्टकेरने सन्मतिमेंसे चार गाथाएँ (२ ४०-३) मूलाचारके समयसाराधिकार (१० ८७-९०) में ली हैं। इसमें हम इतना कह सकते हैं कि यह ग्रन्थ सिद्धसेनके बाद सकलित हुआ है। इसके अलावा मूलाचारमें अनेक गाथाएँ अन्तिम भद्रबाहु द्वारा सकलित निर्युक्तिसंग्रहमेंसे भी ली गयी हैं। इससे वट्टकेर विक्रमकी छठी सदीके बादके जान पड़ते हैं।

मल्लवादी और जिनभद्र

मल्लवादी—कथावली और प्रभावकचरित्र आदि प्रबन्धोंमें जो मल्लवादी निर्दिष्ट हैं, जिनका बौद्धवादविजयका समय^१ वि० स० ४१४ का दिया गया है और जो द्वादशारनयचक्र^२ ग्रन्थके प्रणेता तथा बौद्ध-विजेता महान् वादीके रूपमें प्रसिद्ध हैं, वही मल्लवादी यहाँ प्रस्तुत हैं।

१. प्रभावकचरित्र पृ० ७४, श्लो० ८३।

२. प्रभावकचरित्र, मल्लवादिप्रबन्ध, श्लो० ३४।

आ० हेमचन्द्रने 'अनुमल्लवादिनं तात्त्विका.' (सिद्धहेम० २.२ ३९) कहकर जिनका श्रेष्ठ वादीके रूपमें सूचन किया है और सन्मतिके टीकाकार अभयदेवने पृ० ६०८ पर युगपदुपयोगवादके पुरस्कृतिके रूपमें जिनका निर्देश किया है, वह मल्लवादी ही प्रस्तुत मल्लवादी हो, ऐसा अधिक सम्भव है। उनका नयचक्र ग्रन्थ अविकल रूपसे उपलब्ध नहीं है, अतः अन्तःपरीक्षण द्वारा उक्त बातोंके बारेमें अधिक निश्चयपूर्वक कहना इस समय शक्य नहीं है। आ० हरिभद्रने अनेकान्त-जयपताकामें और उ० यशोविजयजीने अष्टसहस्रीकी टीकामें सन्मतिके टीकाकारके रूपमें जिन मल्लवादीका सूचन किया है^१, वह मल्लवादी प्रस्तुत मल्लवादी होने चाहिए, ऐसी सम्भावना रहती है और परम्परा भी ऐसी ही है। उनकी यह टीका इस समय उपलब्ध नहीं है, परन्तु बृहट्टिप्पणीकारने उस टीकाका परिमाण सात सौ श्लोकका बताया है। प्रबन्धोंमें मल्लवादीके बौद्धवादिविजयका जो समय निर्दिष्ट है, उसकी यथार्थतामें मुनि श्री जम्बूविजयजीके सशोधनके पश्चात् अब सन्देह नहीं रहता। वही मल्लवादी सन्मतिके टीकाकार हो, तो सिद्धसेनके समयके साथ उनके समयका मेल बिठानेमें कोई बाधा उपस्थित नहीं होती। सिद्धसेन और मल्लवादी दोनों समकालीन होंगे और एकने दूसरेके ग्रन्थपर उनकी विद्यमानतामें ही टीका लिखी होगी। कदाचित् दोनोंके बीच दूसरा कोई सम्बन्ध न हो, तो अन्तमें विद्याविषयक गुरु-शिष्यभाव सम्बन्ध भी हो। इससे अधिक कल्पना करनेका यह स्थान नहीं है।

धर्मकीर्तिके न्यायबिन्दुपरकी धर्मोत्तरकी टीकाके ऊपर टिप्पण लिखनेवाले जो मल्लवादी हैं, वह प्रस्तुत मल्लवादीसे भिन्न और उनसे अर्वाचीन हैं तथा जैन हैं। उनका टिप्पण अभीतक मुद्रित नहीं हुआ। मल्लवादीके नामसे प्रकाशित टिप्पण उनका नहीं है। उनका समय ई० ७००-७५० है।^२

जिनभद्र—जैन परंपरामें जो जिनभद्र भाष्यकार एवं समाश्रमणके नामसे प्रसिद्ध हैं और जिनका हेमचन्द्रने श्रेष्ठ व्याख्याताके रूपमें (सिद्धहेम० २.२ ३९) निर्देश किया है, वही कथावली आदिके प्रबन्धोंमें आनेवाले जिनभद्र यहाँ प्रस्तुत हैं। सिद्धसेन प्रस्तुत जिनभद्रके पूर्ववर्ती हैं—इस परम्परागत बातके सच्ची होनेके बारेमें पहले कहा जा चुका है। जिनभद्रकी उपलब्ध कतिपय कृतियोंमेंसे मुख्य एवं प्रसिद्ध 'विशेषणवती' और 'विशेषावश्यकभाष्य' इन दो कृतियोंके साथ

१. देखो पृ० ८ पर टि० २।

२. देखो धर्मोत्तरप्रदीपकी प्रस्तावना पृ० २८, ३१, ५४, ५७।

सन्मतिकी तुलना यहाँ संक्षेपमें की जाती है। प्रस्तुत दोनों आचार्योंके पौर्वापर्यका विचार करनेमें और दूसरी भी बहुतसी बातोंमें यह तुलना अम्यासीको खास उपयोगी सिद्ध होगी। तुलना संक्षेपमें तीन भागोंमें विभक्त की जाती है : १. अविकल अथवा तनिक परिवर्तनवाली गाथाएँ, २. पद, वाक्य एवं विचारकी समानता, और ३. वादिप्रतिवादिभाव।

१. सन्मति का० ३ की 'नत्थि पुडवी विसिट्ठो' आदि गा० ५२ और 'दोहि वि नएहि नोय' आदि गा० ४९ तनिक भी फेरफारके बिना अविकलरूपमें विशेषावश्यकभाष्यके क्रमांक २१०४ और २१९५ पर अनुक्रमसे आयी हैं। भाष्यके टीकाकार ये दो गाथाएँ असलमें भाष्यकी ही हैं या अन्य स्थानसे उद्धृत हैं, इसके बारेमें कुछ भी सूचन या विचार नहीं करते। वह इन गाथाओंको भाष्यकी समझकर व्याख्या करने हों, ऐसा प्रतीत होता है, परन्तु बारीकीसे देखनेपर ज्ञात होता है कि भाष्यकारने अपने कथनकी पुष्टिमें इन गाथाओंको कहींसे लेकर उद्धृत किया है। एक बार मूलमें समर्थकके रूपमें प्रविष्ट पद्य पीछेमें मूलके ही हो, ऐसा माननेका इतिहास, खास करके पद्यबन्ध कृतियोंमें, बहुत मिलता है।^१ ये दो गाथाएँ असलमें सन्मतिकी होनी चाहिए, ऐसी सम्भावनाके लिए यहाँ दो दलीले मुख्य हैं। पहली यह कि सन्मतिके अलावा दूसरे किसी भी ग्रन्थमें ये दो गाथाएँ अभी तक देखनेमें नहीं आयी, और दूसरी यह कि सन्मतिके ये दोनों गाथाएँ बराबर मेल खाती हैं और प्रकण्णप्राप्त हैं, जब कि विशेषावश्यकमें ऐसा नहीं है, क्योंकि इन दो गाथाओंमें जो बातें कही गयी हैं, वे इन गाथाओंके पूर्वकी गाथाओं अर्थात् अनुक्रमसे २१०३ और २१९४ में आ जाती हैं। प्रस्तुत दो गाथाओंको सावादिक और अन्य ग्रन्थसे उद्धृत न माना जाय, तो भाष्यमें पुनरुक्ति होती है,^२ जब कि सन्मतिके वैसा नहीं है।

१. शास्त्रवार्तासमुच्चयके तीसरे स्तबकमें दूसरा और तीसरा श्लोक अन्य-कर्तृक हैं, परन्तु अपरीक्षक पाठकोंके वे मूलके मालूम हो सकते हैं।

तत्त्वसंग्रहमें ९१२-४ तककी कारिकाएँ भामहकी हैं और उनके बावकी कई कारिकाएँ कुमारिल भट्टकी हैं, परन्तु मूलको देखनेवाला उन्हें मूलकी ही मान लेगा।

२. कारणद्वारगत द्रव्यकारणके विचारके प्रसंगमें भाष्यमें (२०९८ से २११८) जो २१ गाथाएँ हैं, उनमेंसे २१०३ तक तद्द्रव्यकारण और अन्यद्रव्यकारणके विचारका उपसंहार हो जाता है और २१०५वाँ गाथासे निमित्त एवं नैमित्तिक कारणका विचार शुरू होता है। उपसंहार और इस विचारके बीच जो यह २१०४वाँ गाथा है, उसका बराबर मेल नहीं बैठता। इसके अतिरिक्त

‘कापिलदर्शनमात्र द्रव्यास्तिकनयावलम्बी और सौम्यदर्शनमात्र पर्यायास्तिक-नयावलम्बी होनेसे परसमय है’—सन्मति का० ३, गा० ४८ के ऐसे कथनके बाद सीधा ही सवाल होता है कि तब द्रव्यास्तिक एवं पर्यायास्तिक उभयनयावलम्बी कणाददर्शनको स्वसमय अर्थात् सम्यग्दृष्टि मानना चाहिए या नहीं? इसका उत्तर यह ‘बोहिं बि नएहिं’ गाथा ही देती है। यदि यह गाथा न हो, तो सन्मतिसमें किया गया नयवादमे परसमयका विचार अधूरा ही रहता है। अतः उस स्थानमे यह गाथा बराबर उपयुक्त है और इसीलिए मौलिक लगती है। विशेषावश्यक-भाष्यमे उक्त प्रश्नका उत्तर २१९४वीं गाथामे स्पष्ट रूपसे तथा कणादके नामके साथ आ जाता है। इसी भाँति सत्वाद और असत्वादके अपेक्षाकृत समन्वयके प्रसंगमे ‘नत्थि पुढवी विसिट्ठो’ गाथा सन्मतिसमें बराबर मेल खाती है, जब कि भाष्यमे ऐसा नहीं है।

कमोक्खेण परिवर्तनवाली या रचनाके व्यत्ययवाली सन्मतिकी कई गाथाएँ विशेषावश्यकभाष्यमे खोजी जा सकती हैं, परन्तु यहाँ तो हम उदाहरणस्वरूप एक ही गाथा उद्धृत करेंगे। वह है—

जावइया वयणवहा तावइया चेव होति णयवाया ।

जावइया णयवाया तावइया चेव परसमया ॥ ३.४७ ॥

सन्मतिगत यह गाथा विशेषावश्यकभाष्यमे गाथा क्रमांक २२६५ पर इस प्रकार फेरफारके साथ देखी जाती है—

जावन्तो वयणपहा तावन्तो वा नया विसद्दाओ ।

ते चेव य परसमया सम्मत्त समुदिया सब्बे ॥

२ सन्मतिसमें का० १ गा० २२ से रत्तावलीका जो विस्तृत दृष्टान्त देखा जाता है और जिसमे ‘रयणावली’, ‘मणि’ आदि शब्द हैं, ये ही शब्द इस दृष्टान्तके संक्षेपके साथ विशेषावश्यकभाष्यकी २२७१वीं गाथामे आये हैं। सन्मतिके का० १, गा० ५४ मे आया हुआ ‘परिकम्मणाणिमित्त’ शब्द भाष्यकी २२७६वीं गाथामे ‘परिकम्मणत्थ’ के रूपमे आया है। सन्मतिके का० १, गा० २८ मे जो विचार है, वही विचार उसके कुछ मूल शब्दोंके साथ भाष्यकी २२७२ वीं गाथामे आता है।

२१०९ से २१११ तककी गाथाओंमें २१०४वीं गाथामें कहा गया भाव सिद्धान्तके रूपमें रखा गया है। इससे भी यह २१०४वीं गाथा कहींसे संवाद रूपमें उद्धृत प्रतीत होती है। इसी तरह २१९५वीं गाथाका भाव २१९४वीं गाथामें स्पष्ट रूपसे आ जाता है।

जिनभद्र सैद्धान्तिक होनेसे तार्किक सिद्धसेनके प्रतिवादी माने जाते हैं। उन्होंने सन्मतिगत कतिपय बातोंसे भिन्न प्रतीत होनेवाली आगमिक बातोंकी अपने भाष्यमें चर्चा की है। ऐसा होनेपर भी सन्मतिये आनेवाले सिद्धसेनके उक्त विचारोंकी भी उन्होंने भाष्यमें अपनाया है। टीकाकार मलधारी ऐसे स्थलोपर वे विचार सिद्धसेनके ही हैं, ऐसा कहकर उन गाथाओंकी व्याख्या करते हैं। मलधारीके समक्ष पूर्व टीकाओंकी परम्परा होनेसे और भाष्यमें अन्य स्थानपर आगे आनेवाला विरोधी मत उनके सम्मुख होनेसे उनका वैसा कथन तथ्यपूर्ण है, ऐसा मानना चाहिए। अतः यही फलित होता है कि जिन बातोंमें प्रतिवाद करने जैसा और आगमसे खास विरुद्ध विचार उन्हें ज्ञात न हुआ, वहाँ उदार भावसे सिद्धसेनके विचारोंकी भी, आगम-परम्पराके विचारोंकी भाँति, अपने भाष्यमें उन्होंने स्थान दिया। ऐसे विचारोंमें यहाँ दो मुख्य विचार, उदाहरणस्वरूप, दिखलाये जाते हैं : (क) एक नयसंस्थाका, और (ख) दूसरा निक्षेप एव मूल नयमें नय-विशेषोंकी अवतारणाका।

(क) भाष्यमें मूलके रूपसे मानी गयी और टीकाकारके द्वारा निर्युक्तिके रूपमें उल्लिखित गा० २२६४ में सात प्रकारके और पाँच प्रकारके नयोका निर्देश है। सिद्धसेन अपने सन्मतिके का० १ गा० ४-५ में सग्रहसे प्रारम्भ करनेके कारण छ प्रकारके नय माननेवालेके रूपमें प्रसिद्ध हैं। निर्युक्तिकी कही जानेवाली उस गाथापरके भाष्यमें यद्यपि जिनभद्रने नयोके छ प्रकारका उल्लेख तो नहीं किया, फिर भी दूसरे प्रसंगोपर उन्होंने सिद्धसेनके षड्नयवादकी भी भाष्यमें स्थान दिया है।

निक्षेपमें नयोकी अवतारणा जिनभद्रने सग्रहनयमें ही की है; विशेषावश्यक भाष्यकी गा० ७५ में और नयद्वारकी गा० ३५८६ में सग्रहनयसे ही नयका निरूपण किया गया है, जब कि दूसरी अनेक जगहोपर वह नयके विचारमें नैगमसे प्रारम्भ करके सातों नयोका सविस्तर वर्णन करते हैं और सर्वत्र उन्हींकी घटाते हैं। यह चर्चा इतना स्पष्ट करनेके लिए पर्याप्त है कि जिनभद्रने प्राचीन परम्पराके अनुसार सात नयोका स्वीकार करके भी सिद्धसेनके षड्नयवादका आदर किया है।

(ख) सन्मतिके का० १, गा० ६ में प्रथमके तीन निक्षेप द्वय्यास्तिकके रूपमें और चौथा निक्षेप पर्यायास्तिकके रूपमें वर्णित है, तथा इसीके का० १, गा० ५-६ में

द्रव्यास्तिकमें संग्रह एवं व्यवहार और पर्यायास्तिकमें ऋजुसूत्र आदि चार नय बटायें हैं। जिनभद्रने इन निक्षेपोमें मूल नयकी अवतारणाका और मूल नयमें संग्रह आदि छ नयोंकी अवतारणाका सन्मतिगत समग्र विचार भाष्यकी एक ही ७५वीं गाथामें सन्निविष्ट किया है।

३ सिद्धसेन एव जिनभद्रका सम्बन्ध जाँचनेमें उनकी तथाकथित वादि-प्रति-वादिभावकी बात भी बहुत ही महत्त्वकी है। उनका वादिप्रतिवादिभाव मुख्यतः केवलोल्लेखयोगके बारेमें ही प्रसिद्ध है। यहाँ तीन मुद्दे खास विचारणीय हैं : (क) प्रस्तुत वाद-विषयक सबसे प्राचीन साहित्य; (ख) प्रस्तुत वादका आरम्भ एव उसका विकास; और (ग) प्रस्तुत वादके आद्य सूत्रधार कौन थे ?

(क) दिगम्बरीय साहित्यमें तो प्रस्तुतवादकी चर्चाबाला कोई खास ग्रन्थ नहीं है^१, अतः उस परम्परामें किसी समय भी यह चर्चा हुई होगी, ऐसा इस समय तो नहीं लगता। श्वेताम्बरीय साहित्यमें यह चर्चा काफी हुई है। उपलब्ध श्वेताम्बरीय साहित्यमें^२ यह चर्चा करनेवाले सबसे प्राचीन ग्रन्थ हमारे समक्ष सिद्धसेन और जिनभद्रके हैं। सिद्धसेनका सन्मति और जिनभद्रके विशेषणवती एव विशेषावश्यकभाष्य ये तीन ही ग्रन्थ इस समय इस चर्चाके आद्य ग्रन्थ हैं। जिनदास, हरिभद्र, गन्धहस्ती^३ आदि बादके विद्वानोंने अपने-अपने ग्रन्थोंमें इस चर्चाको छुआ तो है, परन्तु उनमें जो गाथाएँ उद्धृत की गयी हैं या दलीले दी गयी हैं, वे उक्त तीन ग्रन्थोंके अतिरिक्त दूसरे किसी प्राचीन ग्रन्थमें इस समय उपलब्ध नहीं होती।

(ख) ऐसा मालूम होता है कि प्राचीन जैन परम्परामें केवलोल्लेख क्रमिक ही माना जाता होगा। दिगम्बर परम्परामें एकमात्र युगपदवाद प्रचलित है। इससे ऐसा माननेका कारण है कि कुन्दकुन्द जैसे आद्य दिगम्बरीय साहित्यप्रणेता-ओने युगपदवाद नये सिरेसे उपस्थित किया या फिर पहलेसे गौणभावसे चले आनेवाले उस वादकी पुष्टि की और उसे मान्य रखा। दिगम्बर परम्परा^४ प्राचीन

१. देखो 'दर्शन और चिन्तन' (हिन्दी) पृ० ४४२ से।

२. विशेषावश्यकभाष्य गा० ३०८९ से।

३. नन्दीचूर्ण, धर्मसंग्रहणी और तत्त्वार्थ टीका। इसके लिए देखो सन्मति टीका पृ० ५९७ से ६०४।

४. प्रवचनसार अ० १, गा० ५१। अधिकके लिए देखो सन्मति टीका पृ० ६०३।

विरासतवाले आगमोको अक्षरशः नहीं मानती थी; इससे क्रमवादके उपासक आगमिक श्वेताम्बर विद्वान् युगपद्वादकी दिगम्बर विद्वानोको इतना ही कहते होंगे कि तुम्हारे युगपद्वादको आगमका आधार कहाँ है ? आगममे तो हमारा क्रमवाद ही स्पष्ट रूपसे आता है। आगमका परित्यागकर अलग हो जानेवाले दिगम्बर विद्वानोने शास्त्राधारके बलकी बहुत परवाह नहीं की होगी, फिर भी श्वेताम्बरीय साहित्यमे यह चर्चा पहले ही से थोड़ी-बहुत होती रही होगी। यह चर्चा सिद्धसेन अथवा उनके जैसे दूसरे किसी प्रतिभाशाली दार्शनिक विद्वान् देखी और तर्क एव दर्शनान्तरके अभ्यासके बलपर उन्हें नया स्फुरण हुआ होगा कि क्रमवादकी अपेक्षा युगपद्वाद अधिक सयुक्तिक है, फिर भी उसमे भी कुछ कमी है। बस्तुतः केवलोपयोगका अभेद ही होना चाहिए। यह बात उन्हें स्फुरित तो हुई होगी, परन्तु शास्त्राधारके बिना कोई भी वस्तु न माननेके मानसवाले उस जमानेमे उस स्फुरणका प्रतिपादन शास्त्राधारके बिना करना शक्य नहीं था। इसीलिए उन्होंने अपने नवस्फुरित मन्तव्यको प्राचीन जैन आगमोमेसे फलित करनेका और तदनुसार शब्दोका अर्थ और पूर्वापर सम्बन्ध घटानेका प्रयत्न प्रारम्भ किया। इस प्रकार अभेदवादके पुरस्कर्ता एव उनके अनुगामी श्वेताम्बर विद्वानोने अभेदवादको आगमके आधारपर खड़ा किया। तब आगमभक्त क्रमवादी श्वेताम्बर विद्वानोके लिए अभेदवादका खण्डन करना कठिन हो गया। अब युगपद्वादियोंकी भाँति अभेदवादियोंका सिर्फ इतना ही कहनेसे चल नहीं सकता था कि तुम्हारे वादको तो शास्त्रका आधार नहीं है। यह बात विशेषणवतीकी गाथा १४८ में आयी हुई प्रस्तुत वादकी चर्चाका आरम्भ देखते ही स्पष्ट हो जाती है। उसमे युगपद्वादको तो शास्त्रके आधारमे रहित है, इतना ही कहकर अलग हटा दिया है और क्रमवादका स्थापन अभेदवादके खण्डनसे ही शुरू किया है। समग्र चर्चामें पूर्वपक्षके रूपमे केन्द्रस्थानमे अभेदवाद ही है; और जो-जो आगमविरोध, युक्ति-शून्यता आदि आक्षेप किये गये हैं, वे सब अभेदवादको ही सीधे तौरपर लक्षित करके किये गये हैं। यदि अभेदवाद चर्चामे उपस्थित न हुआ होता अथवा उपस्थित होनेपर भी उसने शास्त्रका आधार न लिया होता, तो वह या तो अज्ञात रहता या ज्ञात होनेपर भी टिक न पाना। सारांश यह है कि प्रस्तुत वादका विकास मुख्यतः तर्क एव आगमनिष्ठाके सधर्षणके कारण ही हुआ है।

(ग) प्रस्तुत वादके आद्य सूत्रधारोका प्रश्न हमें सन्मति एव विशेषणवतीमे आयी हुई अपने-अपने पक्षका स्थापन करनेवाली तथा विरोधी पक्षका खण्डन करने-वाली दलीलोको ध्यानसे जाँचनेके लिए प्रेरित करता है। सन्मतिके दूसरे काण्डकी

४ से ३१ तककी गाथाओंमें अभेदवादकी स्थापना और मुख्यतः क्रमवादका खण्डन होनेके कारण अभेदका समर्थन करनेवाली और क्रमका खण्डन करनेवाली दलीले हैं; जब कि विशेषणवतीकी १८४ मे २८० तककी गाथाओंमें तथा विशेषावश्यक-भाष्यकी ३०८९ से शुरु होनेवाली गाथाओंमें इससे उल्टा है। उनमें क्रमवादका समर्थन करनेवाली और मुख्य रूपसे अभेदवादका खण्डन करनेवाली दलीलें हैं। इन दोनोंमेंसे किसी एककी सिद्धान्तरूप दलीले दूसरेके पूर्वपक्षके रूपमें आये, यह स्पष्ट है; फिर भी दोनोंकी बारीकीसे तुलना करनेपर साफ प्रतीत होता है कि सन्मतिये अभेदका स्थापन करनेवाली सभी दलीले और क्रमवादको दूषित करनेवाले सभी आक्षेप विशेषणवतीमें नहीं हैं, परन्तु उनमेंसे कुछ हैं और उनके अतिरिक्त दूसरे भी हैं। इसी तरह विशेषणवतीमें क्रमवादको स्थापित करनेवाली सभी दलीले और अभेदको दूषित करनेवाले सभी आक्षेप सन्मतिये नहीं हैं, परन्तु उनमेंसे कुछ हैं और उनके अतिरिक्त दूसरे भी हैं। सिद्धसेन एव जिनभद्र समकालीन होनेसे आमने-सामने थे अथवा सिद्धसेन उत्तरवर्ती थे, ऐसा माननेका कोई निश्चित आधार नहीं है—यह बात प्रारम्भमें ही कही गयी है। अतएव प्रश्न होता है कि अभयदेव-के कथनानुसार यदि जिनभद्र क्रमवादके पुरस्कर्ता हो, तो सिद्धसेनने सन्मतिये क्रमवादकी जो दलीले खण्डन करनेके लिए ली हैं, वे किस क्रमवादीके द्वारा उपस्थित की गयी हैं और सिद्धसेनने किस क्रमवादीके सामने अपना अभेद पक्ष स्थापित किया है? इसका उत्तर यही प्रतीत होता है कि जिनभद्रके पहले भी क्रमवादके स्थापक आचार्य तो हुए हैं, कदाचित् उन्होंने इस विषयका साहित्य न भी रखा हो, फिर भी उनकी दलीले तो मुखपाठ द्वारा अभ्यासियोंमें चली आती होगी। क्रमवादकी ये ही दलीले जिनभद्रको विरासतमें मिली, उन्होंने इसमें अपनी ओरसे कुछ अभिवृद्धि की और खास तो यह किया कि क्रमवादका व्यवस्थित रूपसे समर्थन करनेवाले तथा अभेदका प्रबल खण्डन करनेवाले प्रकरण लिखे। सम्भवतः ऐसे व्यवस्थित प्रकरण पहले किसी क्रमवादीने नहीं लिखे होंगे। आविष्कारक अर्थमें नहीं, किन्तु उपर्युक्त अर्थमें ही अभयदेवने^१ जिनभद्रको क्रमवादके सूत्रधार या समर्थक कहा है, ऐसा समझना चाहिए। परन्तु मुख्य प्रश्न तो सिद्धसेनके बारेमें होता है। क्या अभेदवाद उनसे पहले किसीने प्रस्तुत करके थोड़ा-बहुत स्थापित किया था या उन्होंने ही यह वाद सर्वप्रथम उपस्थित करके सन्मति आदिमें उसकी व्यवस्थित रूपसे खर्च की है? जिनभद्रने विशेषणवती एव भाष्यमें अभेदका जो खण्डन किया है, उसे देखनेपर ऐसा लगता है कि उनके समक्ष अभेदके स्थापक एकसे अधिक आचार्योंकि मन्तव्य थे, क्योंकि वे 'केचित्' एव 'अन्ये' शब्दसे भिन्न-भिन्न अभेदवादियोंको

लेकर उनकी भिन्न-भिन्न दलीलोका खण्डन करते हैं। इन अनेक अभेदवादियोंमें मूल सूत्रधार कौन और उनके पोषक अनुगामी या उत्तरवर्ती दूसरे कौन और उनके ग्रन्थ थे या नहीं और यदि थे तो कौन-कौनसे—यह सब निश्चयपूर्वक कहना अभी शक्य नहीं है, फिर भी इतना तो निश्चित है कि जिनभद्रके सम्मुख सम्मतिके अतिरिक्त दूसरे भी सिद्धसेनके अथवा अन्य आचार्योंके अभेदसमर्थक ग्रन्थ अवश्य थे। हरिभद्र द्वारा अभेदके पक्षकारके रूपमें सूचित वृद्धाचार्य^१ यदि सचमुच ही कोई ऐतिहासिक पुरुष हो और वे ही अभेदके मूल सूत्रधार हो, तो ऐसा कहना चाहिए कि अभयदेव^२ सिद्धसेनको अभेदवादके पुरस्कर्ताके रूपमें जो सूचित करते हैं, उसका अर्थ इतना ही है कि उन्होंने अभेदको व्यवस्थित रूपसे प्रस्थापित करनेके लिए सर्वप्रथम प्रकरण रचे अथवा ऐसा मानना चाहिए कि पहलेके प्रकरणोंसे श्रेष्ठ प्रकरण लिखे। इस मान्यताकी पुष्टिमें एक दलील दी जा सकती है, और वह यह कि सिद्धसेनने सम्मतिके का० २ गा० २१ में, श्री यशोविजयजीकी व्याख्याके अनुसार^३, किसी एकदेशीय अभेदवादीका निरास किया है। इससे यही सूचित होता है कि सिद्धसेनसे पहले अथवा कमसे कम उनके सामने दूसरे अभेदवादी और उनकी भिन्न-भिन्न मान्यताएँ थी, जिनका निरास सिद्धसेनने किया। सिद्धसेन स्वयं ही अभेदवादके प्रथम आविष्कर्ता हो अथवा उसे व्यवस्थित रूपसे तर्कपूर्वक सर्वप्रथम लिपिबद्ध करनेवाले हो, चाहे जो हो, परन्तु इतना निश्चित है कि सिद्धसेनके अतिरिक्त दूसरे भी उनके समकालीन या उत्तरकालीन अभेदवादी विशिष्ट आचार्य हुए थे और उन्होंने इस विषयपर प्रकरण भी लिखे थे। मलवारी हेमचन्द्रने विशेषावश्यकभाष्यकी टीकामें^४ एक संस्कृत पद्य उद्धृत किया है। वह पद्य अभेदवादका समर्थक होनेसे ऐसी सम्भावना हो सकती है कि वह सिद्धसेनका हो, परन्तु उनकी उपलब्ध वत्तीमी आदि किसी भी संस्कृत कृतिमें वह उपलब्ध नहीं होता। यदि उनकी लुप्त कृतियोंका वह पद्य न हो, तो वह दूसरे ही किसीका होना चाहिए। सिद्धसेनने सम्मतिके अतिरिक्त अभेदस्थापक दूसरा भी कोई स्वतंत्र प्रकरण लिखा होगा, ऐसी सम्भावना तो रहती ही है।

अभयदेवने मल्लवादीको युगपद्वादका पुरस्कर्ता कहा है^५, इसका अर्थ क्या

१. नन्दीटीका पृ० ५२।

२. सम्मतटीका पृ० ६०८, पं० २५।

३. ज्ञानविन्दु पृ० ४३। (सिघी जैन ग्रन्थमाला)

४. पृ० ११९८।

५. सम्मतटीका पृ० ६०८, पं० २१।

—यह भी एक प्रश्न है। दिगम्बरोंका युगपद्वाद कुन्दकुन्दके ग्रन्थसे ही सिद्ध है। मल्लवादीका कोई भी ग्रन्थ इस समय अविकल उपलब्ध नहीं है, अतः इसका अर्थ इतना ही लगता है कि अभयदेवके सामने युगपद्वादकी व्यवस्थित रूपसे चर्चा करने-वाला मल्लवादीरचित कोई स्वतंत्र प्रकरण अथवा टीकात्मक ग्रन्थ होगा।

सिंहगणी क्षमाश्रमण, हरिभद्र और गन्धहस्ती

सिंहगणी क्षमाश्रमण—सिंहगणी क्षमाश्रमणने नयचक्रमे अनेक स्थानोंपर सिद्धसेनके नामके साथ और नामके बिना भी सन्मतिकी अनेक गाथाएँ उद्धृत की हैं और उस ग्रन्थके अन्तमें ऐसा सूचित किया है कि सन्मति एवं नयावतार जैसे नय-विषयक प्रौढ ग्रन्थ होनेपर भी वे अत्यन्त दुर्गम तथा विस्तृत होनेसे संक्षेपरुचि पाठकोके लिए यह नयचक्र लिखा गया है। ग्रन्थकारका यह एक ही उल्लेख स्वयं उनके ऊपर सिद्धसेनका कितना अधिक प्रभाव था, यह सूचित करनेके लिए पर्याप्त है।

हरिभद्र—हरिभद्रके ऊपर सिद्धसेनका प्रभाव स्पष्ट है। उन्होंने सिद्धसेनका सन्मतिके द्वारा एक लब्धप्रतिष्ठके रूपमें वर्णन तो किया ही है, परन्तु इसके अतिरिक्त उन्होंने अनेकान्तजयपताका, शास्त्रवार्तसमुच्चय, षड्दर्शनसमुच्चय, धर्मसंग्रहणी आदि अनेक ग्रन्थोंकी रचनामें सिद्धसेनकी सन्मति, न्यायावतार और दूसरी बत्तीसी आदि कृतियोंमेंसे बहुमूल्य प्रेरणा तथा उपयोगी विषय लिये हैं। यह बात इन दोनों आचार्योंकी कृतियोंकी तुलना करनेसे स्पष्ट ज्ञात हो सकती है। षड्दर्शनसमुच्चय तो प्रायः सिद्धसेनकी दार्शनिक बत्तीसियोंके अवलोकनकी प्रेरणाका ही फल है।

गन्धहस्ती—गन्धहस्तीने अपनी तत्त्वार्थभाष्यवृत्तिमें क्रमवादका पक्ष लेकर अभेदवादीके सामने जो कठोर आक्रमण किया है, वह सिद्धसेन दिवाकरकी लक्ष्यमें रखकर ही किया हो, ऐसा जान पड़ता है, फिर भी ऐसा लगता है कि उनके ऊपर

१. ज्ञान-दर्शनोपयोगके क्रम आदिकी यह चर्चा 'ज्ञानविन्दु'की प्रस्तावना (पृ० ५४) में भी की गयी है।

२. देखो सन्मति, परिशिष्ट दूसरा 'सिंह क्षमाश्रमण'।

३. अनेकान्तजयपताकामें चर्चित विषयका मूल सन्मतिके तीसरे काण्डमें है। सन्मतिके पहले काण्डकी गा० ४३-४ का अनुवाद शास्त्रवार्तसमुच्चयकी ५०५ एवं ५०६ कारिकाओंमें है। षड्दर्शनसमुच्चयके मूलमें चर्चित विषय रूपान्तरसे सिद्धसेनकी दार्शनिक बत्तीसियोंमें है।

४. 'यद्यपि केचित् पण्डितम्मन्याः' इत्यादि अ० १, ३१; पृ० १११।

दिवाकरके पाण्डित्यका प्रभाव बहुत पड़ा है, क्योंकि वह अपनी इसी भाष्यवृत्तिमें अनेक स्थानोपर सिद्धसेनके 'सन्मतिगत' और द्वात्रिंशिकागत^३ पद्य प्रमाणके रूपमें आदर पूर्वक उद्धृत करते हैं। यह बात इतना सूचित करनेके लिए पर्याप्त है कि सम्भीर आचार्य अमुक बातमें मतभेद होनेपर भी बिना मतभेदकी दूसरी बातोंमें अपने प्रतिपक्षी प्रतिष्ठित आचार्यका प्रामाण्य स्वीकारकर उनका आदर करते थे।

अकलंक, वीरसेन और विद्यानन्दी

अकलंक—इन प्रसिद्ध एवं प्रकाण्ड दिगम्बर आचार्यपर सिद्धसेनका भारी प्रभाव दिखायी पड़ता है। अकलंकने राजवार्तिकमें^१ सिद्धसेनकी बत्तीसीमेंसे एक पद्य तो उद्धृत किया ही है, परन्तु पर्यायमें गुणके भिन्न न होनेकी सिद्धसेनकी बलीलको, अपनी प्राचीन दिगम्बर परम्पराके विरुद्ध जा करके भी, राजवार्तिकमें स्वीकार कर लिया है और लघीयस्त्रयीमें^२ जो प्रमाण, नय एवं निक्षेप आदिका वर्णन किया है, उसमें सिद्धसेनके सन्मति एवं न्यायावतारकी थोड़ी-बहुत प्रेरणा होगी, ऐसा तुलना करनेपर लगता है।

वीरसेन—दिगम्बर परम्पराके अनुसार वीरनिर्वाणके अनन्तर क्रमशः श्रुतका ह्रास होता गया और वीर निर्वाण ६८३ के बाद तो कोई भी आचार्य अगधर या पूर्वधर नहीं रहा; परन्तु जो कोई हुए, वे अग एवं पूर्वके अगधर हुए। उनकी परम्परामें पुष्पदन्त और भूतबलि हुए, जिन्होंने 'षड्खण्डागम' की रचना की और गुणधर आचार्यने 'कसायपाहुड' की रचना की। आचार्य वीरसेनने उक्त दोनों ग्रन्थोंकी टीका लिखी, जो क्रमशः 'धवला' और 'जयधवला' के नामसे प्रसिद्ध है। आचार्य वीरसेनका समय ईसाकी आठवीं शतीके उत्तरार्धसे नवीं शतीके पूर्वार्धतक मानना चाहिए, क्योंकि धवलाके अन्तमें उन्होंने समयका जो निर्देश किया है, उसके अनुसार वह ग्रन्थ ८वीं अक्तूबर, ८१६ में पूर्ण हुआ था^४। आचार्य वीरसेनने उक्त दोनों टीकाग्रन्थोंमें प्रमाणके तौरपर सन्मतिकी अनेक गाथाएँ उद्धृत की

१. अ० १, सू० ७ की तत्त्वार्थभाष्यवृत्ति (पृ० ५३) में पहले काण्डकी २१वीं और २८वीं गाथाएँ उद्धृत हैं।

२. अ० १, सू० १० की तत्त्वार्थभाष्यवृत्ति, पृ० ७१।

३. अ० ८, सू० १ के १७वें वार्तिकमें पहली बत्तीसीका ३०वाँ पद्य उद्धृत है।

४. अ० ५, सू० ३७ के वार्तिक।

५. बेली लघीयस्त्रयी १, ४ और न्यायावतारका चौथा श्लोक आदि।

६. बेली धवला प्रथम भागकी अष्टौजी प्रस्तावना पृ० २।

हैं और अपने मतके साथ सन्मतिके वक्तव्यका कोई भी विरोध नहीं है, ऐसा भी सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है। इससे प्रतीत होता है कि उनके समयतक दिगम्बर परम्परामें भी सन्मतिका प्रामाण्य स्वीकृत हो गया था।

धवलामे (पृ० १५) सन्मतिकी 'णाम ठवणा' इत्यादि गाथा (१६) उद्धृत करके उसके साथ अपने मन्तव्यका किस तरह विरोध नहीं है, इसका स्पष्टीकरण किया है। यही वस्तु पुनः सिद्धसेनके नामके साथ उक्त गाथाको

१. धवला भा० १ : पृ०	१२	सन्मतिकी गाथा :	१.३, ४
	१३		१.११
	१५		१.६
	८०		३.४७
	९१		३.६४, ६५
	१६२		३.४७
	३८६		१.३१
धवला भा० ८ :	३		१.६
	३३७		१.११, १२
जयधवला भा० १ : २१८			१.३, ५
	२२०		१.४
	२४५		३.४७
	२४८		१.११, १२, १३
	२४९		१.१७, १८, १९, २०, २१
२५२-३			१.८, ३१
२५६			१.९
२५७			१.२८
२६०			१.६
३५१			२.४
३५२			२.५, ९
३५६			२.१२, १३
३५७			२.३
३५९			२.६
१०८		बत्तीसी :	३.१६

उद्धृत करके जयधवलामे (पृ० २६०) विशेष रूपसे स्पष्ट की गयी है । इससे सूचित होता है कि आचार्य सिद्धसेनके मन्तव्यका तत्कालीन दिगम्बर परम्परामें भी कितना महत्त्व था । एक और भी ध्यान देने योग्य बात है और वह यह कि उक्त दोनों स्थानोपर आचार्य सिद्धसेनके सन्मतिको सूत्र (सम्मदसुत) कहा है, जिससे सूचित होता है कि वह ग्रन्थ सूत्रकोटिका माना जाता था ।

विद्यानन्दी—विद्यानन्दी भी अकलक जैसे ही प्रसिद्ध और प्रकाण्ड दिगम्बर आचार्य थे । उन्होंने तो अकलककी अपेक्षा भी सिद्धसेनीय कृतियोंकी अधिक उपासना की हो, ऐसा लगता है, क्योंकि वह अपने श्लोकवार्तिकमें^१ मात्र सन्मतिकी गाथा उद्धृत करके ही सन्तोष नहीं मानते, परन्तु कहींपर वह सिद्धसेनके मतको सविशेष मान्य रखते हैं, तो कहीं उनके मतका विरोध करते भी प्रतीत होते हैं । पर्यायसे गुणके भिन्न न होनेकी बातका स्वीकार अकलकके ही समान होनेके कारण उस तरफ ध्यान न भी दे, तो भी मूल दो नयोमे उत्तरनयोके बँटवारेका विद्यानन्दी द्वारा किया गया स्वीकार सन्मतिके अवलोकनपर आश्रित हो, ऐसा जान पड़ता है^२, क्योंकि ऐसा बँटवारा श्लोकवार्तिकके आधारभूत सर्वाथसिद्धि या राजवार्तिकमें नहीं दिखायी पड़ता और दिगम्बरीय ग्रन्थोमे सर्वप्रथम श्लोकवार्तिकमे ही दृष्टिगोचर होता है । विद्यानन्दीने नैगमनयको भिन्न माननेके बारेमें और नय छ नहीं, किन्तु मान ही होने चाहिए, इस बारेमें जो चर्चा की है^३, वह सिद्धसेनके षडनयवादके सामने ही प्रतीत होती है, क्योंकि दिगम्बरीय ग्रन्थोमे कहीं भी षडनयवादके स्वीकारकी बात ही नहीं दिखायी पड़ती । विद्यानन्दीका विशिष्ट एव विस्तृत नयनिरूपण, उनके कथनानुसार, भले ही 'नयचक्र'^४ पर अवलम्बित हो, किन्तु उसमें सिद्धसेनके नयविषयक विचारोंका बहुत ही स्पष्ट प्रतिघोष है । मल्लवादी अथवा अन्य किसी आचार्यके नयचक्रके अभ्यासके परिणामस्वरूप विद्यानन्दीके नयनिरूपणमे सप्तभगियोके विविध भेदोंका जो वर्णन है, उसमें सन्मतिगत सप्तभगीके परिचयका थोड़ा भी हिस्सा होगा, ऐसी सम्भावना रहती है । विद्यानन्दीको सन्मतिका खास परिचय था, यह बात पूर्वोक्त उल्लेखसे सिद्ध होनेके पश्चात् इस सम्भावनाकी पुष्टिमे कुछ अधिक कहने जैसा नहीं रहता ।

१. पृ० ३ पर सन्मतिके तीसरे काण्डकी ४५वीं गाथा उद्धृत है ।

२. ग्र० १, सू० ३३ का श्लोक तीसरा, तत्सर्वश्लोकवार्तिक पृ० २६८ ।

३. ग्र० १, सू० ३३ के श्लोक १७-२६, तत्सर्वश्लोकवार्तिक पृ० २६९ ।

४. 'तद्विशेषाः प्रपञ्चने संचित्या नयचक्रतः ।' १, ३३ का १०२वाँ श्लोक ।

शीलांक, वादिवेताल शान्तिसूरि और वादिदेव

ये तीनों आचार्य सिद्धसेनकी कृतियोंके अग्यासी थे और इन्होंने उन कृतियोंमेंसे बहुत कुछ अपनी रचनाओंमें लिया है, यह बात उनकी प्रसिद्ध कृतियोंको देखते ही स्पष्ट हो जाती है। शीलांकने आचाराग^१ और सूत्रकृताग^२ सूत्रकी टीकामें तथा वादिवेताल शान्तिसूरिने अपनी प्रसिद्ध कृति 'पाइय' टीकामें^३ सन्मतिके बहुतसे पद्य समर्थनके रूपमें उद्धृत किये हैं। वादिदेवसूरिके स्याद्वादरत्नाकरमें तो सन्मतिकी टीकाकी ध्वनि जहाँ-तहाँ सुनायी पड़ती है। उनके प्रमाणनिरूपणके अनेक आधारोंमें एक खास आधार न्यायावतार भी है; इतना ही नहीं, वादिदेव स्वयं अपनी रचनाके मूल आधारके रूपमें आचार्य सिद्धसेनको रत्नाकरके आरम्भमें ही याद करते हैं^४।

हेमचन्द्र और यशोविजय

हेमचन्द्र—सर्वतन्त्रस्वतन्त्रके रूपमें प्रसिद्ध आचार्य हेमचन्द्रने अपनी दो बत्ती-सियाँ सिद्धसेनकी बत्तीसियोंका आदर्श सम्मुख रखकर ही रची हैं, ऐसा उनकी

१. आचारागसूत्रकी टीका पृ० १ पर द्रव्यानुयोगके रूपमें पूर्व एवं सन्मति आदिका एक साथ ही उल्लेख है, तथा पृ० २४९ पर सन्मतिका दर्शनप्रभावक ग्रन्थके रूपमें उल्लेख है। वे दोनों पाठ क्रमशः इस प्रकार हैं—

‘द्रव्यानुयोगः पूर्वाणि सम्मत्यादिकश्च ।’

‘दर्शनप्रभावकैर्वा सम्मत्यादिभिः ।’

पृ० ८०, ८५, १४७ और १७१ पर क्रमशः पहले और तीसरे काण्डकी गाथाएँ उद्धृत हैं। पृ० २३१ और २५० पर दूसरी और आठवीं बत्तीसीके पद्य उद्धृत हैं।

२. सूत्रकृतागसूत्रकी टीकामें पृ० २११ पर सन्मतिके पहले और तीसरे काण्डकी गाथाएँ उद्धृत हैं।

३. 'पाइय' टीका (पृ० २१) में सन्मतिके पहले काण्डकी तीसरी ओर छठी गाथा 'तथा च महामतिः' कहकर उद्धृत की गयी है तथा पृ० ६७ पर तीसरे काण्डकी ४७वीं गाथा भी है।

४. श्रीसिद्धसेनहरिभद्रमुखाः प्रसिद्धा-

स्ते सूरयो मयि भवन्तु कृतप्रसादाः ।

येषां विमृश्य सततं विविधान् निबन्धान्

शास्त्रं चिकीर्षति तनुप्रतिभोऽपि मादृक् ॥ ८ ॥ पृ० २

रचनाका आरम्भ' देखते ही स्पष्ट हो जाता है। 'सकलार्हत्-प्रतिष्ठान' की रचना उन्होंने समन्तभद्रके 'स्वयम्भूस्तोत्र' के लघु अनुकरणके रूपमें की है, परन्तु अयोग्यवच्छेद और अन्ययोग्यवच्छेद नामकी वृत्तियोंमें तो सिद्धसेनकी कृतियोंमेंसे ही मुख्यतः प्रेरणा प्राप्त की है। उन्होंने सिद्धसेनको श्रेष्ठ कवि कहा है, यह उनपर पड़े हुए वृत्तियोंके प्रभावको सूचित करता है।

यशोविजयजी—अन्तमें जैन-साहित्यकी विविध रूपसे पूर्ति एवं असाधारण उपासना करनेवाले वाचक यशोविजयजी आते हैं। सिद्धसेनसे लगभग बारह सौ वर्ष पीछे होनेपर भी सिद्धसेनके साक्षात् विद्याशिष्यत्वके सम्मानकी योग्यता रखनेवाले यहीं यशोविजयजी हैं। सिद्धसेनकी कृतियोंके अवलोकनकार एवं अभ्यासी अनेक हुए होंगे, परन्तु उनकी कृतियोंका गहरा और सर्वांगीण पान जितना इन्होंने किया है, उतना किसी दूसरेने किया हो, ऐसा निश्चयपूर्वक कहने के लिए हमारे पास प्रमाण नहीं है। प्राकृत, सस्कृत और गुजरातीमें विपुल साहित्य रचनेवाले इन वाचकवरेण्यने तीनों भाषाकी अपनी अनेक कृतियोंकी रचना केवल सन्मतिके तीन काण्डोंके आधारपर ही की है। सन्मतिके सारे काण्डोंके काण्ड लेकर इन्होंने स्वतंत्र प्रकरण लिखे हैं और दूसरे अनेक प्रकरणोंमें सन्मतिके विचार गंध लिये हैं। इन वाचकवर्यकी सभी कृतियोंमें मिलनेवाली और उनके द्वारा विवृत सन्मतिकी गाथाओंका जोड़ करे, तो ऐसा ही कहना पड़ेगा कि वाचक यशोविजयजीने प्रायः समग्र सन्मतिका विवरण और उसका उपयोग किया है। यह बात सन्मतिके सटीक सस्करणके भा० ५ में तीसरा परिशिष्ट देखनेसे स्पष्ट हो जायगी।

वाचक यशोविजयजीके कौन-कौनसे ग्रन्थ सन्मतिके किस-किस काण्डपर कितने अवलम्बित हैं, इसका स्पष्ट दर्शन तो उनके उक्त परिशिष्टगत ग्रन्थ सागोपाग देखनेमें ही हो सकता है, फिर भी उस परिशिष्टका सिर्फ अवलोकन ही अभ्यासियोंको यशोविजयजीके सन्मति-विषयक गहरे अभ्यासकी प्रतीति करायेंगा। यशोविजयजी द्वारा सन्मतिकी गाथाओंका क्रमसे या उत्क्रमसे किया गया विवरण और उसपर प्रदर्शित किये गये भाव इकट्ठे करके सन्मतिनी सक्षिप्त टीकाका

१. क्व सिद्धसेनस्तुतयो महार्था अशिक्षितालापकला क्व चेवा ।

तथापि यूषाधिपते पथस्थः स्वलङ्गतस्तस्य शिशुर्न शोच्यः ॥

हेमचन्द्रकी अग्रयोग्यवच्छेदद्वाराशिक्षाके व्याख्याकार मल्लिवेणका भी मानना है कि आ० हेमचन्द्रने स्तुतियोंके विषयमें सिद्धसेनका अनुकरण किया है। देखो स्याद्वाचमजरी पृ० २ ।

एक नवीन संस्करण तैयार करनेकी हमारी वृत्ति यद्यपि हम चरितार्थ नहीं कर सके हैं, तथापि कोई उत्साही एव बुद्धिमान् विद्वान् उस परिशिष्टके ऊपरसे यह काम कम मेहनतसे कर सकेगा। जिस तरह यशोबिजयजीके बाद जैन वाङ्मयका विकास एक-सा जाता है, उसी तरह सिद्धसेनकी कृतियोंके अवलोकनकार और अभ्यासियोंका पहलेसे चला आता विरल प्रवाह भी एक जाता है।

४. सिद्धसेन और जैनतर आचार्य

मध्यकालीन तथा अर्वाचीन किसी भी विशिष्ट दार्शनिक कृतिमें उस-उस दर्शनके सूत्रधार माने जानेवाले कणाद, अक्षपाद, जैमिनि, बादरायण आदि आचार्यों-का और उनके विशिष्ट व्याख्याकारोंका एक या दूसरे रूपमें प्रभाव न हो, यह शक्य ही नहीं है। अतः सिद्धसेन जैसेकी विशिष्ट कृतियोंमें उन आचार्योंके ग्रन्थोंका अभ्यास झलक उठे, यह स्वाभाविक ही है। हम सिद्धसेनकी इस समय उपलब्ध होनेवाली घोंडी कृतियोंमें भी उन आचार्योंका विचार-प्रवाह प्रायः उनके नामके साथ ही देख सकते हैं।^१ इसीलिए यहाँ वैसे जैनतर आचार्योंके साथ सिद्धसेनकी तुलना करनेका विचार ही नहीं है। जिन कतिपय खास-खास जैनतर विद्वानोंकी कृतियाँ स्वरूपकी दृष्टिसे, शैलीकी दृष्टिसे, नामकरणकी दृष्टिसे और भावनाकी दृष्टिसे सिद्धसेनकी अपने ग्रन्थ लिखनेमें प्रेरक होनेकी कल्पना होती है, उन्हीं विद्वानोंके साथ सिद्धसेनकी अतिसंक्षेपमें तुलना करनेका यहाँ विचार है।

नागार्जुन, मंत्रेय, असंग और बसुबन्धु

नागार्जुन—नागार्जुन ईसाकी दूसरी शतीके प्रसिद्ध बौद्ध विद्वान् और शून्य-वादके सूत्रधार समझे जाते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि उनकी मध्यमककारिका और विप्रहव्यावर्तनी कारिका सिद्धसेनने देखी होगी, क्योंकि वह अपनी बत्तीसीमें बौद्ध विद्वानों द्वारा प्रतिष्ठित मध्यममार्गको अपनाानेके लिए उसके सच्चे प्रणेताके रूपमें महावीरकी ही मानकर उसके (मध्यममार्गके) द्वारा उनकी स्तुति करते हैं; इतना ही नहीं, नागार्जुन द्वारा प्रतिष्ठित शून्यत्वकी भावनाको अपने विवक्षित अर्थमें लेकर और उसे महावीरके साथ जोड़कर भी उनकी स्तुति करते हैं।^२ इसके अतिरिक्त बुद्धके अनेक साभिप्राय विशेषणोंमेंसे एक 'शून्यवादी' विशेषणको

१. देखो न्याय, सांख्य, वैशेषिक आदि दार्शनिक द्वार्त्रिशिकाएँ।

२. देखो द्वार्त्रिशिका ३, ५।

३. देखो द्वार्त्रिशिका ३, २०।

अपने विवक्षित अर्थमें महावीरके साथ जोड़कर उनकी शून्यवादीके रूपमें उन्होंने स्तुति की है।^१ शून्यत्वभावनाकी और शून्यवादित्वकी प्रतिष्ठा तथा मध्यममार्गका महत्त्व सामान्यतः शून्यवादके प्रतिष्ठापक माने जानेवाले और मध्यमककारिकाके रचयिता नागार्जुनके कारण समझा जाता है। यह धारणा यदि सत्य हो, तो सिद्ध-सेनकी स्तुतियोंमें आनेवाले उक्त उल्लेख उनपर नागार्जुनकी कृतियोंके पड़े हुए प्रभावका अनुमान करानेके लिए पर्याप्त है।

मंत्रेय और असंग—मंत्रेय एव असंग इन दोनों गुरु-शिष्योंके कई मूल ग्रन्थ मिलते हैं,^२ तो कई ग्रन्थोंके चीनी अनुवाद भी उपलब्ध होते हैं। इन ग्रन्थोंके आधारपर प्रोफेसर टूचीने जो थोड़ा-बहुत विश्वासपात्र लिखा है,^३ उसपरसे ऐसा मानना सकारण प्रतीत होता है कि सिद्धसेनको अपनी कृतियोंके विषय प्राप्त करनेमें, उनपर चर्चा करनेमें अथवा उनकी स्पष्टता करनेमें साक्षात् या परम्परासे इन दोनों गुरु-शिष्योंकी कृतियाँ कम्बोबेश उपकारक हुई होगी, क्योंकि सिद्धसेनकी वाद-विषयक बहुत ही मामिकतावाली जो दो बत्तीसियाँ इस समय उपलब्ध होती हैं, उनकी प्रतिपाद्य वस्तु इन मंत्रेय और असंगके उपलब्ध प्रकरणोंमें सविस्तर होगी, ऐसी धारणा प्रो० टूचीके लेखपरसे होती है।

वसुबन्धु—विज्ञानवादके प्रसिद्ध आचार्य वसुबन्धुका 'वादविधि'^४ ग्रन्थ मूल रूपमें यद्यपि हमारे सामने नहीं है, फिर भी उनकी बीस श्लोककी एक विशिका और तीस श्लोककी एक त्रिशिका ये दो कृतियाँ अपने मूल रूपमें प्राप्त हुई हैं, जो हमारे समक्ष हैं।^५ इनका विषय विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि है। उक्त वादविधिका प्रभाव सिद्धसेनकी वाद-विषयक दो बत्तीसियोंपर पड़ा होगा, ऐसी तो इस समय केवल कल्पना ही की जा सकती है, परन्तु उक्त विशिका और त्रिशिकाके प्रभावके विषयमें तो कुछ अधिक सम्भावना रहती है, क्योंकि इष्ट वस्तुके निरूपणके

१. देखो द्वार्त्रिशिका ३, २१।

२. मंत्रेय और असंगके लम्बे ग्रन्थ हैं—महायानसूत्रालंकार, अभिसमया-लंकार, मध्यान्तविभाग, योगचर्याभूमिशस्त्र।

३. देखो जर्नल २० ए० सो० जुलाई १९२९ का अंक, पृ० ४५१।

४. यह ग्रन्थ वसुबन्धुका है, इसके बारेमें प्रो० टूचीके एक मननीय लेखके लिए देखो इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टरलीका दिसम्बर १९२८ का अंक, पृ० १३०।

५. डॉ० सिल्वी लेवी द्वारा सम्पादित।

लिए अमुक नियतसंख्यक श्लोकवाले प्रकरणोंकी रचना करना और उन प्रकरणोंको श्लोकसंख्याके अनुसार विशिका आदि जैसा नाम देना—यह पद्धति इस समय हमें वसुबन्धुकी कृतियोंमें सबसे पहले उपलब्ध होती है। सम्भव है, पहलेसे चली आती इस पद्धतिको वसुबन्धुने अपनाया हो। सिद्धसेन विज्ञानवादके ज्ञाता थे, ऐसी प्रतीति भी उनके ग्रन्थोंको देखनेसे होती है। वसुबन्धु जैसे पूर्ववर्ती प्रसिद्ध विज्ञान-वादीकी कृतियाँ सिद्धसेन जैसे बहुश्रुतके हाथमें आयी होगी, ऐसी धारणा सर्वथा निर्मूल तो नहीं कही जा सकती। अतएव सिद्धसेनको अमुक श्लोक-परिमाण प्रकरणोंकी रचना करनेकी, उन प्रकरणोंको श्लोक-संख्याके अनुसार बत्तीसी जैसे नाम देनेकी और उन प्रकरणोंके द्वारा अपनी प्रतिपाद्य वस्तु स्थापित करनेकी जो स्फुरणा हुई, उसमें वसुबन्धुकी उक्त विशिका, त्रिशिका आदि कृतियोंका थोड़ा भी हिस्सा होगा, ऐसी कल्पना अपने-आप हो आती है।

अश्वघोष और कालिदास

अश्वघोष और कालिदास दोनों महाकविके रूपमें विख्यात हैं और इनकी एकाधिक कृतियाँ भी प्रसिद्ध हैं। हेमचन्द्राचार्यने सिद्धसेनका एक श्रेष्ठ कविके रूपमें वर्णन किया है, फिर भी निर्विवाद रूपसे कहा जा सके ऐसा इनका कोई महाकाव्य या कोई काव्यग्रन्थ अभीतक उपलब्ध नहीं हुआ है। जो कुछ हमारे सामने है, वह है इनकी बत्तीसियाँ। इन बत्तीसियोंका काव्यत्व और शैली तथा कुछ पद्य एव उनके भावको देखनेपर और अश्वघोष तथा कालिदासकी कृतियोंके साथ उनकी तुलना करनेपर ऐसा लगे बिना नहीं रहता कि इन तीनों विद्वानोंकी कृतियोंमें बहुत ही समानता है। अश्वघोषकी छाया कालिदासके ऊपर है। कालिदास और सिद्धसेन एकदम नजदीकके समयमें आगे-पीछे हुए हो अथवा समकालीन हो, इस विषयमें निश्चयपूर्वक कुछ भी कहना शक्य नहीं है, फिर भी इतना तो लगता ही है कि किसी एकके विचार दूसरेमें प्रतिबिम्बित हुए हैं। अश्वघोषके बुद्धचरित और मौन्दरानन्दमें तथा कालिदासके कुमारसम्भव, रघुवंश आदिमें पद्यका जो बृहन्म, प्रसाद गुण और स्फुटार्थत्व है, वैसा ही सिद्धसेनकी बत्तीसियोंमें है। बुद्धचरित आदिमें विविध छन्दोंका चुनाव और सर्गान्तमें जैसा छन्दोभेद है, वैसा ही बत्तीसियोंमें है। अश्वघोष अपने पूज्य बुद्धका और कालिदास स्वमान्य महादेव एव अजका अपनी-अपनी परम्परागत साम्प्रदायिक भावनाके अनुसार जिस ढंगसे वर्णन करते हैं, प्रायः उसी ढंगसे सिद्धसेन अपने मान्य देव महावीरके त्यागका अति-सक्षेपसे चित्र अंकित करते हैं। 'पुराना होनेसे सारा काव्य अच्छा है और नया

है, इसलिए वह खराब है ऐसा नहीं—कालिदासका यह संक्षिप्त भाव मानो भाष्यके रूपमें विकसित होकर सिद्धसेनकी समग्र छठी बत्तीसीमें प्रतिपादित है, ऐसा उस बत्तीसी और कालिदासके उक्त भाववाले पद्यको देखनेपर ज्ञात हुए बिना नहीं रहता। सिद्धसेनके प्रिय छन्द तथा अश्वघोष एवं कालिदासके प्रिय छन्दोंके बीच भी बहुत ही समानता है। उनमें शब्दाढम्बर नहीं, बल्कि अर्थगौरव विशेष है। दार्शनिक विषयके कारण सिद्धसेनकी बत्तीसीयोंमें जिस कठिनताका अनुभव होता है उसे जाने दे, तो कल्पनाकी उच्चगामिता, वक्तव्यकी आकर्षकता और उपमाकी मनोहरताके विषयमें ये तीनों बहुत ही समान हैं।

दिङ्नाग और शंकरस्वामी

दिङ्नाग—बौद्ध तार्किक दिङ्नाग एक विज्ञानवादीके रूपमें विख्यात हैं। इनकी अनेक प्रसिद्ध कृतियोंमेंसे एक भी मूल एवं अविकल रूपमें इस समय हमारे सामने नहीं है। अतः हम इनकी कृतियोंके विषयमें जो कुछ जान सकते हैं, वह मुख्यतः उनके चीनी और तिब्बती अनुवाद तथा उन भाषाओंमें उनपर की गयी व्याख्याओंके आधारपर ही। दिङ्नागका एक प्रसिद्ध ग्रन्थ 'न्यायमुख' है। प्रो० टूचीने चीनीपरसे इसका अंग्रेजी अनुवाद किया है। दूसरा एक 'न्यायप्रवेश' नामका ग्रन्थ अतिप्रसिद्ध और मूल रूपमें ही सुलभ है। तिब्बती परम्परा और प्रो० विधुशेखर भट्टाचार्यका मत बाधित न हो, तो यह ग्रन्थ भी दिङ्नागकी ही कृति है। दिङ्नाग और सिद्धसेनके पौर्वापर्य या समकालीनताके बारेमें कुछ भी निश्चयपूर्वक कहना शक्य नहीं है, फिर भी ऐसा माननेका कारण है कि इन दोनोंके बीच यदि समयका अन्तर होगा, तो वह नहीं-जैसा ही होगा। इन दोनोंमेंसे किसी एककी कृतियोंके ऊपर दूसरेकी कृतियोंका प्रभाव यदि नहीं भी पड़ा होगा, तो भी इतना निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है कि इन दोनोंकी कृतियोंमें ऐसे अनेक समान

१. पुराणमित्येव न साधु सर्वं न चापि काव्यं नवमित्यवद्यम् ।

सन्तः परीक्ष्यान्यतरद् भजन्ते भूढः परप्रत्ययनेयबुद्धिः ॥

—मालविकाग्निमित्र

२. देखो डॉ० सतीशचन्द्रका 'हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक' ग्रन्थ तथा 'न्यायप्रवेश' दूसरे भागकी प्रो० विधुशेखर भट्टाचार्यकी प्रस्तावना।

३. यह ग्रन्थ गायकबाड ओरिएण्टल सिरीजमें प्रो० आनन्दशंकर बी० ध्रुव द्वारा सम्पादित होकर प्रकाशित हुआ है। इसकी अनेक हस्तलिखित प्रतियाँ जैन भण्डारोंमें हैं।

अंश है, जो दोनोंको मिली समान विरासतके परिणाम है। इस बातकी प्रतीति सिद्धसेनके न्यायावतारके साथ न्यायमुख और न्यायप्रवेशकी तुलना करनेसे हो सकती है। केवल नामकरण अथवा ग्रन्थके विषयके चुनावमें ही नहीं, शब्दविन्यास और वस्तुविवेचनतकमें इन तीनों ग्रन्थोंका साम्य बहुत ही ध्यान आकर्षित करे, ऐसा है। सिद्धसेनके द्वारा न्यायावतारमें किये गये कतिपय विधान^१ न्यायमुख एवं न्यायप्रवेशके विधानोंके सामने ही हैं अथवा दूसरे किसी वैसे बौद्ध ग्रन्थके विधानके सामने हैं, यह जाननेका निश्चित साधन तो इस समय कोई नहीं है; फिर भी न्यायमुख तथा न्यायप्रवेशकी प्रत्यक्ष एवं अनुमान-विषयक विचारसरणीको सम्मुख रखकर न्यायावतारकी विचारसरणीको देखनेपर इस समय ऐसा प्रतीत होता है कि सिद्धसेनने अपने विधान दिङ्नागकी परम्पराके सामने ही किये हैं।

शंकरस्वामी—यदि चीनी परम्परा और उसपरसे बद्ध मान्यता सच हो, तो उक्त न्यायप्रवेश ग्रन्थ शंकरस्वामीका ही है और यह शंकरस्वामी दिङ्नागके शिष्य थे। 'तत्त्वसंग्रह' के व्याख्याकार कमलशील^२ और सन्मतिके टीकाकार अभयदेव द्वारा निर्दिष्ट^३ शंकरस्वामीसे न्यायप्रवेशके कर्ता शंकरस्वामी भिन्न हैं या नहीं, यह जाननेका इस समय हमारे पास कोई साधन नहीं है, परन्तु यदि न्यायप्रवेशका कर्ता कोई शंकरस्वामी हो और वह दिङ्नागका शिष्य हो अथवा दिङ्नागके समयके आसपास हुआ हो, तो ऐसी सम्भावना रहती है कि सिद्धसेन और उस शंकरस्वामी दोनोंमेंसे किसी एकके ऊपर दूसरेकी कृतिका असर है अथवा दोनोंकी कृतिमें किसीकी विरासत है।

धर्मकीर्ति और भामह

इन दो विद्वानोंमेंसे पहला कौन और बादका कौन, इस विषयमें मतभेद है^४,

१. इसके लिए देखो न्यायमुखकी प्रो० दूबी द्वारा सम्पादित अंग्रेजी आवृत्ति, न्यायप्रवेशकी प्रो० भट्टाचार्य तथा प्रो० ध्रुव द्वारा सम्पादित आवृत्ति तथा पं० श्री दलसुखभाई मालवणिया द्वारा की गयी विस्तृत तुलनावाला परिशिष्ट 'न्यायावतारवार्तिकवृत्ति' पृ० २८७।

२. अनुमानमें अभ्रान्तताका, प्रत्यक्षमें भी अभ्रान्तताका और प्रत्यक्षके स्वार्थ-परार्थ भेद होनेका इत्यादि विधान।

३. तत्त्वसंग्रहपंजिका पृ० १९९।

४. सन्मतिटीका पृ० ६६४, पं० १५।

५. भामह और धर्मकीर्तिपर विवेकरका लेख ज० रॉ० ए० सो० अक्टूबर १९२९, पृ० ८२५ से।

परन्तु हमारी दृढ़ धारणाके अनुसार यह तो निश्चित है कि सिद्धसेन इन दोनोंके पूर्ववर्ती हैं। धर्मकीर्ति सातवीं शताब्दीके प्रखर बौद्ध तार्किक हैं, तो भामह आलंकारिक हैं। धर्मकीर्तिके समय 'हेतुबिन्दु' के साथ तुलना की जा सके, ऐसी सिद्धसेनकी कोई कृति इस समय हमारे सामने नहीं है, परन्तु उनके न्यायबिन्दुके साथ आद्यन्त तुलना की जा सके, ऐसी एक कृति तो सौभाग्यसे बची हुई है और वह है न्यायावतार। न्यायबिन्दुमें प्रमाणसामान्यकी चर्चा होनेपर भी उसमें अनुमानकी ओर खास करके परार्थ अनुमानकी ही चर्चा मुख्य और विस्तारसे है। न्यायावतारमें भी यही वस्तु है। न्यायमुख और न्यायप्रवेशके प्रत्यक्षलक्षणके साथ न्यायबिन्दुके प्रत्यक्षलक्षणकी तुलना करनेपर दोनोंकी परम्परा भिन्न-भिन्न प्रतीत होती है। पहलेके दो ग्रन्थोंकी परम्परा विज्ञानवादकी तथा तीसरेकी परम्परा सौत्रान्तिक मालूम होती है। भामहने तो अपने अलंकारग्रन्थमें प्रसंगवश ही परार्थ अनुमान अर्थात् न्यायकी सक्षिप्त चर्चा करके^१ महान् भार उठानेकी कविकी जवाबदेहीका निर्देश किया है। उसमें भी विज्ञानवादकी ही परम्परा भासित होती है। सिद्धसेनने अपने न्यायावतारमें विज्ञानवाद और सौत्रान्तिक दोनों बौद्ध परम्पराओंके सामने जैन दृष्टिके अनुसार कई विधान किये हैं, परन्तु वे विधान, हमारी दृष्टिसे, धर्मकीर्ति या भामहके सामने नहीं हैं। ये दोनों बौद्ध परम्पराएँ बहुत लम्बे अरसेसे पहले ही से चली आ रही थीं और इनके अनुगामी अनेक दूसरे समर्थ विद्वानोंने इनकी पुष्टिमें काफी साहित्य रचा था। इन परम्पराओंके पोषक मंत्रेय, असग और दिङ्नाग जैसेके ग्रन्थोंके सामने ही सिद्धसेनके विधान हैं। अतएव न्यायबिन्दु अथवा काव्यालंकारके साथ न्यायावतारके कुछ साम्य-मात्रसे सिद्धसेनके समय-विषयक अनुमानकी ओर ढल जाना योग्य नहीं है। दर्शन या अन्य विषयके प्रदेशमें ऐसी अनेक विचार-परम्पराएँ हैं, जिनका

१. इसकी मूल संस्कृत प्रति सौभाग्यसे पाटनके जैन भण्डारमेंसे उपलब्ध हुई है। इसकी एक नकल गुजरात विद्यापीठके राजचन्द्र ग्रन्थ भण्डारमें है। अब यह ग्रन्थ अर्घटकी टीका तथा डुर्वेक मिश्रकी अनुटीकाके साथ गायकवाड़ ओरिएण्टल सिरीजमें प्रकाशित हो चुका है।

२. देखो परिच्छेद ५।

३. न स शब्दो न तद्वाच्यं न स न्यायो न सा कला।

जायते यत्र काव्याङ्गमहो भारो महान् कवेः ॥

—काव्यालंकार परि० ५, श्लो० ४

आदिमूल खोजना शक्तिके बाहरकी बात है। वे विचार-परम्पराएँ पर्वतीय स्रोतकी भाँति कभी मन्द तो कभी तीव्र वेगसे उदित होती देखी जाती हैं। किसी समर्थ विद्वान्के पैदा होनेपर अमुक समयतक अमुक परम्पराको बहुत वेग मिलता है। उस समय दूसरी परम्पराएँ या तो दब-सी जाती हैं या फिर कुछ गौण बन जाती हैं। ऐसे समय वेगप्राप्त परम्पराको उस समर्थ विद्वान्की आद्यसृष्टि मान-कर उसपरसे ऐतिहासिक अनुमान बाँधनेमें बहुत बार भूल हो जानेकी सम्भावना रहती है। धर्मकीर्ति एवं सिद्धसेनके ग्रन्थगत सादृश्यपरसे निर्विवाद अनुमान तो इतना ही किया जा सकता है कि दोनोंके सामने अमुक-अमुक परम्परा थी; इससे अधिक कुछ भी नहीं।

२

टीकाकारका परिचय

श्वेताम्बर और दिगम्बर परम्परामे अभयदेव नामके अनेक विद्वान् ग्रन्थकार हो गये हैं^१। इनमेंसे सन्मतिके टीकाकार प्रस्तुत अभयदेव श्वेताम्बरीय हैं। उनके विषयमे जानकारी प्राप्त करनेके मुख्य दो साधन हमारे समक्ष हैं : पहला साधन तो उनकी अपनी ही रची हुई सन्मतिटीकाके अन्तकी प्रशस्ति है, और दूसरा साधन है बादके आचार्यों द्वारा रचित वक्षप्रशस्तियोंमे आनेवाले उल्लेख। अभयदेवकी अपनी प्रशस्ति तथा उसका सार इस प्रकार है :

“इति कतिपयसूत्रव्याख्यया यन्मयाऽऽप्त
 कुशलमतुलमस्मात् सन्मतेर्भव्यसार्थः ।
 भवभयमभिभूय प्राप्यता ज्ञानगर्भं
 विमलमभयदेव-स्थानमानन्दसारम् ॥
 पुण्यद्वाग्दानवादिद्विरदधनघटाकुण्ठधीकुम्भपीठ-
 प्रष्वसोद्भूतमुक्ताफलविशदयशोराशिभिर्यस्य तूर्णम् ।
 गन्तु दिग्दन्तिदन्तच्छलनिहितपद व्योमपर्यन्तभागान्
 स्वल्पब्रह्माण्डभाण्डोदरनिबिडभरोत्पिण्डतैः सम्प्रतस्थे ॥
 प्रद्युम्नसूरे शिष्येण तत्त्वबोधविधायिनी ।
 तस्यैषाऽभयदेवेन सन्मतेर्विदूतिः कृता ॥”

१. देखो अभिधानराजेन्द्रमें ‘अभयदेव’ शब्द ।

—इस तरह सन्मतिके कतिपय सूत्रोंकी व्याख्याके द्वारा मैंने जो अतुलनीय पुष्प उपार्जित किया है, उसके आश्रयसे भव्य जीव ससारका भय दूर करके ज्ञानगर्भित निर्मल एव आनन्दप्रधान अभयदेव (मोक्ष) स्थान प्राप्त करे ।

जिनका वादिमदमर्दनसे उत्पन्न यश विश्वमें व्याप्त हो गया था, उन प्रद्युम्न-सूरिके शिष्य अभयदेवने सन्मतिकी तत्त्वबोधविधायिनी नामकी यह वृत्ति रची है ।

इस संक्षिप्त प्रशस्तिमेंसे नीचेकी बातें स्पष्ट होती हैं : (१) टीकाकारके गुरुके रूपमें प्रद्युम्नसूरिका तथा टीकाकारके रूपमें अभयदेवका नाम, (२) मूल ग्रन्थका सन्मति तथा टीकाका तत्त्वबोधविधायिनी नाम; (३) सन्मतिके कुछ ही सूत्रोंपर व्याख्याकी रचना ।

प्रद्युम्नसूरि और अभयदेवसूरिके नामके अतिरिक्त उनके गच्छ, समय, वश, कृति और जाति आदि दूसरे किसीके बारेमें कुछ भी जानकारी उपर्युक्त प्रशस्ति-मेंसे उपलब्ध नहीं होती; फिर भी उनके गच्छ, समय एव परिवारके बारेमें कुछ जानकारी हम अन्य आचार्यों द्वारा रचित प्रशस्तियोंमें आये हुए उनके उल्लेख-परसे प्राप्त कर सकते हैं । ऐसे उल्लेखवाली चार प्रशस्तियाँ इस समय हमारे सामने हैं । उनमेंसे सबसे पहली वादिवेताल शान्तिमूरिके द्वारा अपनी उत्तग-ध्ययनकी 'पाइअ' नामकी टीकाके अन्तमें दी गयी प्रशस्ति है^१, दूसरी प्रवचन-सारोद्धारकी वृत्तिके कर्ता मिद्धसेनकी अन्तमें लिखी गयी प्रशस्ति है^२, तीसरी

१. अस्ति विस्तारवानुव्यां गुरुशास्त्रासमन्वितः ।

आसेव्यो भव्यसार्थानां श्रीकोटिकगणद्रुम ॥ १ ॥

तदुत्पन्नं रंशास्त्रायामभूदायतिशालिनी ।

विशाला प्रतिज्ञास्त्रेव श्रीचन्द्रकुलसन्ततिः ॥ २ ॥

×

×

×

यस्याभूद् गुरुरागमे गुरुनिधिः श्रीसर्वदेवाह्वयः

सुरीशोऽभयदेवसूरिरभवत् ख्यातप्रमाणेऽपि च (?) ।

तत्स्येधं सुगुरुद्वयादधिगता अत्यात्मविद्यागुणा (?)

प्रत्याख्याय चिर भुवि प्रचरतु श्रीशान्तिमुरेः कृतिः ॥ ८ ॥

२. विशेषके लिए देखो प्रवचनसारोद्धारके प्रान्तभागकी प्रशस्ति—

श्रीचन्द्रगच्छगगने प्रसरितमुनिमण्डलप्रभाविभवः ।

उदगाप्तवीनमहिमा श्रीमदभयदेवसूरिरविः ॥

तार्किकागस्त्यविस्तारिसत्प्रज्ञाशुलुकिचिरम् ।

धर्षते पीयमानोऽपि येषां वादमहार्णवः ॥

काव्यप्रकाशकी संकेत नामक टीकाके रचयिता माणिक्यचन्द्रके स्वरचित पार्श्व-
नाथचरितके अन्तमें दी गयी प्रशस्ति है^१, और चौथी प्रभावकचरित्रके रचयिता
प्रभाचन्द्रकी उसके अन्तमें दी गयी प्रशस्ति है^२। इन चारमेंसे पहली प्रशस्तिके
रचयिता शान्तिसूरिका स्वर्गवास वि० स० १०९६ में हुआ है। दूसरी प्रशस्ति
स० १२४८ में, तीसरी स० १२७६ में और चौथी स० १३३४ में लिखी गयी है।

इन चारों प्रशस्तियोंमें अभयदेवका गच्छ चन्द्रगच्छ कहा गया है, जो उनके
शिष्यके द्वारा राजगच्छके नामसे प्रसिद्ध हुआ है। शान्तिसूरिने अपने दो गुरुओं-
का निर्देश करते समय प्रमाणशास्त्रके गुरुके रूपमें जिन अभयदेवका उल्लेख
किया है, वह प्रस्तुत समतिके टीकाकार अभयदेव ही होने चाहिए, ऐसा दूसरे
सब पहलुओंका विचार करनेपर स्पष्ट प्रतीत होता है, क्योंकि जो प्रमाण-
शास्त्रके पारगामी हो और जो शान्तिसूरिके गुरुपदका सम्मान प्राप्त करनेकी

१. तर्कग्रन्थविचारदुर्गमबनीसंचारपंचानन-

स्तत्पट्टेऽभयदेवसूरिरजनि श्वेताम्बरप्रासणीः ।

सद्वाक्यश्रुतिलालसा मधुकरीकोलाहलाशकिनी

हित्वा विष्टरपंकजं श्रितवती ब्राह्मी यदीयाननम् ॥

दृङ्निम्नगाः सत्यभेदमेता ध्रुवं करिष्यन्ति जडैः समेताः ।

इतीव रोधाय चकार तासां ग्रन्थं नव वादमहार्णवं यः ॥ ६-७ ॥

×

×

×

श्रीअभयदेवसूरिस्तच्छिष्यस्तर्कभूरभूत् ।

भग्नासनाऽलितुमुलाद् गौर्यवास्यमशिधित् ।

जडोल्लासेन सन्मार्गभेदिनीं दृक्तरंगिणीम् ।

रोद्धुं चकार स नवं ग्रन्थं वादमहार्णवम् ॥ २९-३० ॥

अधिकके लिए देखो पार्श्वनाथचरित्रकी प्रशस्ति ।

२. शिष्योऽस्याभयदेवसूरिभवज्जाडघ्यान्वकारं हरन्

गोभिर्भास्करवत्परां विरचयन् भव्याप्तवर्गं मुदम् ।

ग्रन्थो वादमहार्णवोऽस्य विदितः प्रौढप्रसेयोर्मिभूत्

वत्सेर्थं जिनशासनप्रबहणे सांयात्रिकाणां ध्रुवम् ॥ ३९ ॥

अधिकके लिए देखो प्रभावकचरित्रकी प्रशस्ति ।

योग्यता रखते हों, ऐसे कोई दूसरे अभयदेव विक्रमकी ११वीं शतीके पूर्वार्धमें विद्यमान हो, ऐसा अबतक ज्ञात नहीं हुआ है।

सिद्धसेन, माणिक्यचन्द्र और प्रभाचन्द्रकी प्रशस्तियोंमें निर्दिष्ट अभयदेव तो निर्विवाद रूपसे प्रस्तुत सन्मतिके टीकाकार अभयदेव ही हैं, क्योंकि इन तीनों प्रशस्तियोंमें अभयदेवका निर्देश प्रद्युम्नसूरिके शिष्य और वादमहार्णव नामक तर्कग्रन्थके रचयिता तार्किक विद्वान्के रूपमें किया गया है।^१ वादमहार्णव किसी दूसरे स्वतन्त्र ग्रन्थका नाम नहीं है, परन्तु प्रस्तुत सन्मतिकी तत्त्वबोधविधायिनी टीकाका ही दूसरा अनुरूप नाम है। सिद्धसेनके द्वारा दी गयी वंश-परम्पराके अनुसार वह स्वयं अभयदेवसे नवे पुरुष हैं। माणिक्यचन्द्र, उनकी दी हुई वंश-परंपराके अनुसार, अभयदेवसे दसवें पुरुष हैं।

सिद्धसेनने मुज राजाके मान्य अभयदेवके एक शिष्य धनेश्वरका और माणिक्यचन्द्रने अभयदेवके शिष्य जिनेश्वरका वर्णन किया है। प्रभाचन्द्रने अभयदेवके शिष्य धनेश्वरको त्रिभुवनगिरिके स्वामी कर्दमराजका मान्य लिखा है।

यदि इन प्रशस्त्रियोंके पाठ और उनमें उल्लिखित बातें सही हों, तो ऐसा मानना चाहिए कि या तो अभयदेवके धनेश्वर और जिनेश्वर दो भिन्न ही शिष्य थे, या फिर एक ही शिष्यके दो नाम थे। इसी प्रकार सिद्धसेनकी प्रशस्तिका मुज और प्रभाचन्द्रकी प्रशस्तिके त्रिभुवनगिरिका स्वामी कर्दमराज या तो भिन्न व्यक्ति थे, या फिर एक ही व्यक्तिके दो नाम थे। सम्भवतः कर्दमराज द्वारा सम्मानित धनेश्वर और मुज द्वारा सम्मानित धनेश्वर ये दोनों भिन्न भी हो। चाहे जो हो, ऊपरकी सब हकीकतोंके ऊपरसे अभयदेवका इतिहास सामान्यतः ऐसा फलित होता है—वह चन्द्रकुलीय और चन्द्रगच्छके प्रद्युम्नसूरिके शिष्य थे। उनका समय विक्रमकी दसवीं सदीका उत्तरार्ध और ग्यारहवीं सदीका पूर्वार्धतक है। उनके विद्याशिष्यों एवं दीक्षाशिष्योंका परिवार बहुत बड़ा और अनेक भागोंमें विभक्त था। इस परिवारमें अनेक विद्वान् हुए थे और उनमेंसे कई विद्वानोंने राजाओंके समक्ष सम्मान भी प्राप्त किया था। उनकी जाति, माता-पिता अथवा जन्मस्थानके विषयमें कुछ भी जानकारी उपलब्ध नहीं है, फिर भी उनका विहारक्षेत्र राजस्थान और गुजरात था, ऐसा माननेके प्रबल कारण हैं। सन्मति-तर्ककी टीकाके अतिरिक्त उनकी दूसरी कृतिके बारेमें कोई प्रमाण नहीं है।

प्रशस्तियोंके अनुसार शिष्य-परिवार

सिद्धसेनीय प्रशस्ति	माणिक्यचन्द्रकी प्रशस्ति	प्रभाचन्द्रकी प्रशस्ति
१. अभयदेव	अभयदेव	अभयदेव
२. धनेश्वर	जिनेश्वर	धनेश्वर
३. अजितसिंह	अजितसेन	अजितसिंह
४. वर्धमान	वर्धमान	वर्धमान
५. देवचन्द्र	शीलभद्र	शीलभद्र
६. चन्द्रप्रभ	भरतेश्वर	श्रीचन्द्र पूर्णभद्र जिनेश्वर
७. भद्रेश्वर	वैरस्वामी	भरतेश्वर चन्द्र जिनभद्र
८. अजितसिंह	नेमिचन्द्र	धर्मघोष प्रभाचन्द्र पद्मदेव
९. देवप्रभ	सागरेन्दु	सर्वदेव श्रीचन्द्र
१०. सिद्धसेनसूरि	माणिक्यचन्द्र	

३

मूल और टीका-ग्रन्थका परिचय

ग्रन्थ मात्र विचार या मात्र शब्दरचना नहीं है, परन्तु व्यवस्थित एवं प्रमाण-बद्ध संपूर्ण विचार और उसका अभिव्यञ्जक समुचित शब्दविन्यास—इन दोनोंकी संयोजनाका नाम ही ग्रन्थ है। यहाँपर मूल सन्मति और उसकी टीका इन दोनों प्रस्तुत ग्रन्थोंके शाब्दिक एवं आर्थिक स्वरूपसे सम्बद्ध कतिपय बातोंका परिचय प्राप्त करे, उससे पहले तीन बातोंका सामान्य रूपसे दिग्दर्शन हम कराना चाहते हैं। वे हैं : १ रचनाका उद्देश्य, २ प्रेरक सामग्री, और ३. रचनाका प्रभाव।

१. रचनाका उद्देश्य—जैन दर्शनकी प्राणरूप और जैन आगमोंकी कुंजीरूप अनेकान्तदृष्टिका व्यवस्थित और नये सिरेसे निरूपण करना, तर्कशैलीसे उसका पृथक्करण करके तार्किकोमें उसकी प्रतिष्ठा स्थापित करना; दर्शनान्तरोमें जैन

दर्शनका क्या स्थान है अथवा जैन दर्शनके साथ दर्शनान्तरोंका क्या सम्बन्ध है, यह दिखलाना, अनेकान्तदृष्टिमेंसे फलित होनेवाले दूसरे वादोंकी मीमांसा करना, अपने समयतक दार्शनिक प्रदेशमें चर्चित होनेवाले मुद्दोंका अनेकान्त-दृष्टिसे निरूपण करना; और नवीन स्फुरित विचारणाओंको प्राचीन एव प्रतिष्ठित अनेकान्तदृष्टिका आश्रय लेकर विद्वानोंके सामने रखना—यह मूल ग्रन्थकी रचनाके पीछे रहा हुआ मूलकार मिद्धसेनका उद्देश्य है।

मूल ग्रन्थकी रचनाके उपर्युक्त उद्देश्यके अतिरिक्त टीकाकी रचनाके पीछे टीकाकारका उद्देश्य कुछ अधिक है, और वह यह कि अपने समयतक दार्शनिक प्रदेशमें चर्चित और विकसित सभी वादोंके विषयमें विस्तार एव गहराईसे चर्चा—खण्डन-मण्डन करके उन सबके बारेमें जैन मन्तव्यका स्पष्टीकरण करना और इस प्रकार अनेकान्तवादकी चर्चामें अनेक नये मुद्दोंका समावेश करके उसमें विशालता लाना।

२. प्रेरक सामग्री—एक विशिष्ट ग्रन्थकार जब कोई रचना करता है, तब उसका मुख्य उद्देश्य अपनी मानी हुई विचार-परम्पराका विशेषत्व बतलानेका होता है। वह विचार-परम्परा सर्वथा नवीन नहीं होती, फिर भी विशिष्ट ग्रन्थकार उसमें नवीनता लाता है। ऐसी नवीनताके कारण इस प्रकार गिनाये जा सकते हैं (क) पूर्वकी सभी विरोधी तथा अविरोधी परम्पराओंका अभ्यास, (ख) गहरा निरीक्षण, (ग) खण्डन द्वारा, विरोधियोंके आक्षेपोंके परिहार द्वारा या तुलना द्वारा अपनी विचार-परम्पराके विशेषत्वका स्थापन, और (घ) प्रतिभाजनित नयी व्यवस्था अथवा नया स्फुरण।

वेद एव उपनिषदोंके अभ्यासके परिणामस्वरूप मीमांसामूर्तोंका जन्म हुआ। पूर्वकी तर्क-परम्पराओं, पदार्थविचार-परम्पराओं और साधकोंके मार्गोंकी परम्पराओंके अभ्यासके फलस्वरूप न्याय, वैशेषिक, सांख्य और योगसूत्रोंका उद्भव हुआ। आगम तथा पिटकके अभ्यासके परिपाकस्वरूप बादका जैन और बौद्ध तर्कसाहित्य पैदा हुआ। नवसर्जनके समय सर्जकको अमुक पूर्व-परम्पराके विषयमें बलवान् आदर होता है और फिर भी उसे उसमें कुछ कमी महसूस होती है। उस कमीको दूर करनेकी सामर्थ्य जब वह अपनेमें देखता है, तब आसपास बहती विचारधाराओंमेंसे अमुक उपादान लेकर और उसके साथ अपनी प्रतिभाको जोड़कर अभीप्सित सर्जन करता है और बहुत बार तो वह प्रतिष्ठित भी बनता है। मिद्धसेन और अभयदेवने यही किया। इन मूलकार तथा टीकाकारके बीच समयका जैसा अन्तर था, वैसा ही परिस्थिति-भेद भी था। वैयक्तिक शक्तिभेदके अलावा लोगोंकी माँग भी भिन्न-भिन्न थी।

इसीलिए दोनों ग्रन्थोंके बीच मूल-टीकाका सम्बन्ध होनेपर भी गुह-शिष्यकी तरह काफी अन्तर पड़ गया है। समकालीन ग्रन्थोंके सर्जन भी बहुत बार देश-भेद एवं आवश्यकता-भेदके कारण भिन्न-भिन्न प्रकारके होते हैं। प्राकृत तथा संस्कृत भाषाके गहरे अभ्यासके अतिरिक्त इन दोनों भाषाओंमें रचित अपने-अपने समयतकके जैन-जैनैतर दर्शनोंकी विविध शाखाओंकी दार्शनिक ग्रन्थराशिका अभ्यास (जिसका कुछ ख्याल सटीक सन्मतितर्कके परिशिष्ट ६ और १० परसे आ सकेगा)—इन सबने सिद्धसेन और अभयदेवको ग्रन्थ रचने-में मुख्य प्रेरणा प्रदान की है।

३. रचनाका प्रभाव—मूल ग्रन्थ सन्मतिकी रचना होते ही तत्काल उसका अजीब प्रभाव जैन वाङ्मयके ऊपर पड़ा। पाँचवीं शतीसे लेकर वर्तमान शती-तकके प्रतिष्ठित एवं अभ्यासी श्वेताम्बर और दिगम्बर विद्वानोंमेंसे किसीने सन्मतिका जैन दर्शनके एक प्रभावक ग्रन्थके रूपमें वर्णन किया है, तो किसी दूसरेने अपने विचारोंकी पुष्टिमें उसका आधार लिया है^३। अनेकोने उसपर टीकाएँ लिखी हैं,^४ तो दूसरे किसीने उसका आश्रय लेकर अनेक नये स्वतन्त्र प्रकरणोंकी रचना की है^५। किसीने सन्मतिके अमुक अलग पड़नेवाले खास विचारोंका खण्डन करनेके लिए प्रौढ और अभ्यासपूर्ण प्रकरण लिखे हैं,^६ तो किसीने पुन उन्हीं विचारोंका समन्वयकर उसकी प्रतिष्ठा बढ़ायी है^७। संक्षेपमें ऐसा कहा जा सकता है कि जैन वाङ्मयमें तर्कशैलीकी जमी हुई प्रतिष्ठा अधिकांशतः सन्मतिकी रचनापर ही आश्रित है।

जैन वाङ्मयके ऊपर टीकाकी रचनाका प्रभाव मुख्य रूपसे तीन बातोंमें दृष्टिगोचर होता है। दसवीं शताब्दीके पीछेके जैन वाङ्मयमें प्रसन्न शैलीसे संस्कृत भाषामें लिखनेकी जो पद्धति देखी जाती है, विशाल और विशालतर परिमाणवाले ग्रन्थ रचनेकी जो भावना दिखायी पड़ती है और विविध जैनैतर दर्शनोंके ग्रन्थोंका अभ्यास करके जैन साहित्यको विकसित करनेकी जो तीव्र

१. जिनवासर्गणिमहत्तर आदिने ।
२. हरिभद्र, गन्धहस्ती आदिने ।
३. मल्लबादी, सुमति आदिने ।
४. उपाध्याय यशोविलयजीने ।
५. जिनभद्रगणी क्षमाश्रमण आदिने ।
६. देखो ज्ञानबिन्दु पृ० १६४ ।

वृत्ति उदित प्रतीत होती है—इन सबमें सन्मतिकी प्रस्तुत टीकाके प्रभावका खास हिस्सा है। यह बात इस टीका और उसके बादके जैन सस्कृत वाङ्मयकी तुलना करनेसे स्पष्ट जानी जा सकती है।

१. शाब्दिक स्वरूप

ग्रन्थके शाब्दिक स्वरूपसे सम्बद्ध नाम, भाषा, रचनाशैली, परिमाण और विभाग इन पाँच बातोंपर यहाँ विचार किया जायगा।

नाम

पहलेके चार भागोंके प्रारम्भमें 'सम्मतिकर्कप्रकरण' और पाँचवें भागमें 'सम्मतिप्रकरण' ऐसा नाम छपा हुआ देखकर पाठकोंको इस परिवर्तनका कारण जाननेकी इच्छा हो सकती है। 'सम्मति' इस नामके औचित्यके विषयमें तनिक गका होनेपर भी पहले उसे पसन्द करने और छपानेके पीछे तीन कारण थे : (१) सम्प्रदायमें विद्वान् समझे जानेवाले प्रत्येक साधुके मुँहसे 'सम्मति' इसी एकमात्र नामका सुना जाना, (२) लिखित प्रतियोंके अधिकांश भागमें 'सम्मति' नामका उल्लेख, और (३) श्वेताम्बर और दिगम्बर सम्प्रदायके प्राचीन ग्रन्थोंके अतिरिक्त सबसे अन्तिम उपाध्याय यशोविजयजी जैसेके ग्रन्थोंमें उद्धृत अवतरणोंमें भी 'सम्मति' ऐसे उल्लेखका दीख पड़ना।

जिस पुष्ट प्रमाणके कारण बादमें नाम बदलनेकी इच्छा हुई, वह है धनजय-नाममालामें आये हुए महावीरके अनेक नामोंमेंसे एक नाम सन्मतिका होना^१। यह बात मालूम होते ही पहलेके सम्मति नामके औचित्यके बारेमें जो सकाएँ थी, वे दूर हो गयी और ऐसा लगा कि ग्रन्थकारका अभिप्रेत नाम 'सम्मति' ही होना चाहिए, क्योंकि एक ओर वह महावीरका वाचक होनेसे ग्रन्थका महावीरके साथ सम्बन्ध सूचित करता है, तो दूसरी ओर वह श्रेष्ठमति अथवा श्रेष्ठ मतिवाला ऐसा अर्थ श्लेषके द्वारा सूचित करके ग्रन्थकर्ताका योग्य स्थान भी बतलाता है। महावीरवाचक 'सम्मति' नाम उनके मुख्य सिद्धान्तके प्रतिपादक ग्रन्थके साथ जितना अधिक जेंचना है, उतना 'सम्मति' नाम उपयुक्त प्रतीत नहीं होता। यह औचित्य स्पष्ट होते ही लिखित प्रतियोंमें कई स्थानोंपर 'सम्मति' ऐसा जो

१. सम्मतिर्भहतिवीरो महावीरोऽन्यकाश्यपः ।

—धनजयनाममाला, ११६ ।

उल्लेख मिलता था, उसका खुलासा हो गया और ऐसा महसूस हुआ कि सही पाठ सन्मति ही होना चाहिए ।

सन्मतिके स्थानमें सम्मति पाठ कैसे दाखिल हुआ, इसका विचार करनेपर ऐसा प्रतीत होता है कि मूल ग्रन्थ प्राकृतमें होनेसे ग्रन्थकारने उसका प्रथम नाम प्राकृतमें ही रखा होगा और वैसे प्राकृत नामका उल्लेख कहीं-कहीं मिलता भी है । संस्कृत रूप सन्मतिका प्राकृत व्याकरणके नियमके अनुसार 'सम्मइ' रूप बनता है । जबतक यह प्राकृत नाम प्राकृतरूपमें ही व्यवहारमें रहा, तबतक तो उसमें कोई भी भ्रम पैदा न हुआ, परन्तु जब उसपरसे संस्कृत रूप बनाकर उसका व्यवहार शुरू हुआ, तब जो लोग महावीरका संस्कृत नाम सन्मति भी है ऐसा नहीं जानते थे, वे मात्र 'इ' के स्थानमें 'ति' रखकर प्राकृत 'सम्मइ' के स्थानमें संस्कृत 'सम्मति' रूप ही समझने, बोलने और लिखने लगे । इस कारण संस्कृत भाषामें भी लेखकोंके हाथसे 'सम्मति' रूप लिखा जाने लगा और इसके परिणामस्वरूप लिखित प्रतियोंमें लम्बे अरसेसे यह रूप प्रायः प्रयुक्त होने लगा । इसका परिणाम यह आया कि एक ही लिखित प्रतिमें कहीं 'सम्मति' तो कहीं 'सन्मति' ऐसे दोनों पाठ दाखिल हुए और सामान्य व्यवहार तथा बोलचालमें एकमात्र 'सम्मति' नाम ही रहा और यही नामभ्रमका कारण बना । दिगम्बर-परम्परामें 'सन्मति' नाम भगवान् महावीरके एक नामके रूपमें प्राचीन कालसे ही विशिष्ट ग्रन्थोंमें प्रसिद्ध रहा,^१ इससे उनके साहित्यमें जहाँ प्रसंग आया है, वहाँ प्रायः सर्वत्र एक 'सन्मति' रूप ही मिलता है । श्वेताम्बर-परम्परामें यदि इस रूपकी महावीरके नामके रूपमें विशेष प्रसिद्धि होती, तो उक्त भ्रम पैदा ही न होता । प्राकृतमें 'सम्मइ' और संस्कृतमें 'सन्मति' इतना ही नाम प्राचीन ग्रन्थोंके अवतरणोंपरमें निश्चित होता है । ऐसा होनेपर भी उमके साथ तर्क शब्दका व्यवहार बहुत ही प्रसिद्ध हो गया है और यह व्यवहार ग्रन्थके विषय तथा ग्रन्थकारकी तर्कदृष्टिको देखने-पर बराबर योग्य भी है । इसीलिए इस प्रचलित व्यवहारको मान्य रखकर हमने 'सम्मति-तर्क' ऐसा नाम पहले चार भागोंमें छपाया था, परन्तु अन्तिम पाँचवें भागमें प्राचीन नाम 'सन्मति-प्रकरण' ही छपाया है ।

पाँचवें भागमें तीसरे काण्डके प्रारम्भके पृष्ठोंपर 'सन्मति-प्रकरणम्' नाम छपा है, परन्तु बाहरके तथा अंदरके मुखपृष्ठपर तथा प्रस्तावनाके भी कई स्थानों-पर पूर्वके अध्याससे 'तर्क' शब्द रह गया है । पाठक, आशा है, उसे सुधार-कर पढ़ेंगे ।

१. वेत्थो दिगम्बरीय 'महावीरचरित्र' के प्रथम श्लोकका हिन्दी अनुवाद ।

सन्मति नामका प्रस्तुत ग्रन्थ 'प्रकरण' कहलाता है, और इसका टीकाकारोंने पहलेहीसे प्रकरणके रूपमें निर्देश भी किया है। प्रकरणका सामान्य अर्थ इतना ही किया जा सकता है कि किसी भी एक विषयका मुख्य रूपसे अवलंबन लेकर, अतिविस्तार न करके, गद्य या पद्यमें उसका विवेचन करनेवाला ग्रन्थ।

टीकामें प्रत्येक काण्डके अन्तमें आये हुए उल्लेखपरसे यह तो निश्चित है कि टीकाकारने अपनी टीकाका नाम 'तत्त्वबोधविधायिनी' रखा है। टीकाकारने अपनी प्रस्तुत सन्मतिकी व्याख्याके लिए टीका शब्द नहीं, परन्तु वृत्ति शब्दका प्रयोग किया है। टीकाकार अभयदेवका जो बिखरा हुआ बहुत ही थोड़ा परिचय मिलता है, उसमें उनकी कृतिके रूपमें 'वादमहार्णव'का ही उल्लेख है। विचार करनेपर स्पष्ट प्रतीत होता है कि प्रस्तुत 'तत्त्वबोधविधायिनी' सन्मतिवृत्तिका 'वादमहार्णव' ऐसा दूसरा अनुरूप नाम पीछेसे प्रशस्ति-लेखक विद्वानोंने अथवा दूसरे किसीने दिया है। इस मान्यताकी पुष्टिमें यहाँ तीन दलीलें दी जाती हैं :

(१) प्रस्तुत अभयदेवकी कृतिके रूपमें कहीं भी उनके परिचयमें सन्मतिकी अतिमहती और अतिगम्भीर 'तत्त्वबोधविधायिनी' नामक टीकाके उल्लेखका न होना और केवल 'वादमहार्णव' के उल्लेखका होना, (२) तत्त्वबोधविधायिनी टीकामें आये हुए सभी वाद बहुत लम्बे और बहुत जटिल होनेसे उसके लिए वादमहार्णव नामका अधिक औचित्य, और (३) स्याद्वादमजरी^१ आदिमें वादमहार्णव नामके साथ मिलनेवाले अवतरणोंका अक्षरशः तत्त्वबोधविधायिनी टीकामें उपलब्ध होना।

तत्त्वबोधविधायिनी नाममें तत्त्व शब्दसे शुरू होनेवाले तत्त्वसंग्रह, तत्त्व-वैशारदी आदि प्रसिद्ध ग्रन्थोंके नामसादृश्यकी प्रतिध्वनि है।

भाषा

सन्मतिकी भाषा प्राकृत है। वह शौरसेनी, मागधी या पैंशाची आदि विशिष्ट प्राकृत नहीं है, परन्तु सामान्य एव व्यापक प्राकृत है। उसका स्वरूप ग्रन्थकारका समय निर्णीत करनेमें उपयोगी नहीं हो सकता, क्योंकि जो भाषाएँ एक बार व्यवहारमेंसे हटकर शास्त्रीयताका रूप धारण कर लेती हैं, उनके विशिष्ट अभ्यासी विद्वान् चाहे जिस समयमें रहनेपर भी अपने अभ्यासके बलपर अपनेसे बहुत पहलेके समयमें प्रचलित भाषाका उपयोग करके वैसी ही रचना कर सकते हैं।

१. देखो पृ० ७०-१ पर के टिप्पण।

२. देखो पृ० ७२ टिप्पण १।

ऐसा होनेपर भी सन्मतिकी भाषाके उपलब्ध स्वरूपपरसे इतना तो अवश्य कहा जा सकता है कि दक्षिण भारतमें रचित और सुरक्षित प्राकृत जैन ग्रन्थोंमें जो विशिष्ट 'द'कार आदि लक्षण हैं, वे सन्मतिमें नहीं हैं। इसपरसे उत्तर अथवा पश्चिम भारतमें ग्रन्थरचनाके सम्भवको पुष्टि मिलती है। इस ग्रन्थकी सुरक्षा और प्रचार मुख्यतः उत्तर एवं पश्चिम भारतमें हुए हैं, यह तो इसकी उपलब्ध प्रतियों, इसके टीकाकार और बादके ग्रन्थोंमें इसके विशेष परिमाणमें हुए उप-योगपरसे स्पष्ट ही है।

भाषाके बारेमें यहाँ एक प्रश्न विचारणीय है और वह यह कि ग्रन्थकारकी उपलब्ध निश्चित कृतियोंमें सन्मतिको छोड़कर दूसरी सब कृतियाँ सस्कृतमें हैं। इससे ग्रन्थकार सस्कृतके विशिष्ट प्रभाववाले समयमें हुए हो अथवा तो उनके ऊपर सस्कृत भाषाका विशिष्ट प्रभाव पड़ा हो, ऐसा क्या माना जा सकता है? अलबत्ता ऐसा ही लगता है। प्राचीन जैन वाङ्मय प्राकृत भाषामें ही लिखा गया था, यह तो निर्विवाद है। उपलब्ध समग्र जैन साहित्यमें वाचक उमास्वाति-की कृतियाँ ही प्रथम जैन सस्कृत कृतियाँ हैं। उनके पहले किसीने सस्कृतमें ग्रन्थ लिखे हो, ऐसा प्रमाण अभी तक नहीं मिला है। इससे इस समय तो ऐसा कहनेमें तनिक भी बाधा नहीं है कि जैन साहित्यमें सस्कृत भाषाको सर्वप्रथम स्थान देनेवाले वाचक उमास्वाति हैं। उनके द्वारा जैन साहित्यमें सस्कृत भाषाका द्वार खुलनेपर प्राचीन प्रथाके अनुसार प्राकृत ग्रन्थरचनाके साथ-साथ सस्कृतमें भी ग्रन्थरचना होने लगी। सिद्धसेन दिवाकर जन्मसे ही सस्कृत भाषाके तथा दार्शनिक विषयोके अभ्यासी थे। जैन दीक्षा अंगीकार करनेके पश्चात् उन्होंने प्राकृतका विशिष्ट अभ्यास तो कर लिया, परन्तु उनके ऊपर विशिष्ट सस्कार तो सस्कृतके ही थे। इस कारण उनकी सस्कृत कृतियाँ अधिक मिलती हैं। प्राकृतमें इस समय निर्विवाद रूपसे उनकी कृति सन्मति ही है। उसमें प्रसंग और अभ्यासके कारण यद्यपि प्राकृत शब्दोंका प्रयोग दिखायी पड़ता है, फिर भी कितने ही ऐसे प्राकृत रूप भी हैं, जो उनपरके विशिष्ट सस्कृत प्रभावकी साक्षीरूप हैं^१।

टीकाकी भाषा तो सस्कृत है। उसमें शकराचार्य और वाचस्पति मिश्र जैसे प्रौढ विद्वानों द्वारा पल्लवित-पुष्पित सस्कृत भाषाका परिपाक दृष्टिगोचर होता है।

१. 'सुविजिच्छिद्यमो', 'विभञ्जवायं', 'आकुञ्चनकालो' इत्यादि।

रचनाशैली

समग्र सन्मतिकी रचना पद्यमय है। उसमें सभी पद्य आर्या छन्दमें हैं। ऐतिहासिक विद्वानोंकी समयनिर्णय विषयक एक कसौटी ग्रन्थकार द्वारा की गयी छन्दकी पसन्दगी भी है, परन्तु इस ग्रन्थमें प्रयुक्त छन्द समयनिर्णयके बारेमें उपकारक हो सके ऐसे नहीं हैं, क्योंकि पूर्वके और बादके प्राचीन ग्रन्थोंमें यद्यपि अनुष्टुप् एव उपजाति आदि छन्दोंमें प्राकृत रचना मिलती है, फिर भी प्राकृत पद्यकृतियोंमें प्राचीन समयसे लेकर अठारहवीं सदीतक आर्या छन्द ही मुख्य रूपसे प्रयुक्त हुआ है। प्राकृत पद्यकृतियोंमें आर्याका प्राधान्य देखते हुए ऐसा लगता है कि यह छन्द दूसरे सब छन्दोंकी अपेक्षा प्राकृत भाषाको विशेष अनुकूल है। इसीलिए ग्रन्थकारने यह छन्द पसन्द किया है। इस पसन्दगीमें समयका विशेष प्रभाव परिलक्षित नहीं होता। इस छन्दोबद्ध रचनापरसे जो एक सामान्य अनुमान स्फुरित होता है, वह यह कि जैसे ब्राह्मण विद्वानोंमें सूत्र-रचनाकी जमी हुई प्रतिष्ठाने वाचक उमास्वातिका सस्कृतमें जैन-सूत्र रचनेकी प्रेरणा की, वैसे ही दार्शनिक क्षेत्रमें छन्दोबद्ध रचनाकी जमती हुई प्रतिष्ठाने दिवाकरश्रीको भी छन्दोबद्ध रचनामें दार्शनिक चर्चा करनेकी प्रेरणा की। ऐसा प्रतीत होता है कि ग्रन्थकारके सामने छन्दोबद्ध ग्रन्थोंमें नागार्जुनकी 'मध्यमक-कारिका' जैसे बौद्ध ग्रन्थ, ईश्वरकृष्णकी 'सांख्यकारिका' आदि जैसे वैदिक ग्रन्थ तथा प्राचीन नियुक्ति और भाष्य जैसे जैन ग्रन्थ भी होंगे।

टीकाकी रचना पद्यमें नहीं, किन्तु गद्यमें है। प्रारम्भमें मगल एव प्रयोजन-सूचक पद्य और अन्तकी प्रशस्तिके तीन श्लोक बाद करनेपर समग्र ग्रन्थ ही निरपवादरूपसे गद्यमय है। उसमें बीच-बीचमें यत्रतत्र अनेक पद्य तो आते हैं, परन्तु वे स्वयं टीकाकारके नहीं हैं, मात्र उद्धरणके रूपमें वे लिये गये हैं। टीकाकी गद्यशैली 'प्रमेयकमलमार्तण्ड' और न्यायकुमुदचन्द्र' जैसी प्रमत्त एव अर्थ-पूर्ण है। दसवीं सदी पहलेके श्वेताम्बरीय सस्कृत वाङ्मयमें प्रस्तुत टीकाकी कक्षामें रखा जा सके, ऐसी शैलीवाला दूसरा कोई ग्रन्थ अभीतक हमारे देखनेमें नहीं आया। दस टीकामें ग्यारहवीं सदीके पीछेके ग्रन्थोंमें दिखाई पड़नेवाला शब्दाडम्बर अथवा विरोधियोंके प्रति कटाक्षभाव नहीं है।

परिमाण

मूल ग्रन्थका परिमाण वसुबन्धुकी विंशिका या त्रिशिका जैसा एकदम छोटा, अथवा पीछेके जिनभद्रगणीके विशेषावश्यकभाष्य जैसा अतिविस्तृत नहीं है,

किन्तु मध्यम कक्षाका है। इसमें १६७ पद्य हैं, ऐसा सटीक संस्करणके प्रथम भागके निवेदनमें हमने लिखा है, परन्तु वस्तुतः १६६ पद्य ही हैं, क्योंकि टीकावाली किसी भी प्रतिमें जो एक पद्य नहीं है, वह मूलमात्रकी लिखित एवं मुद्रित प्रतिमें देखा जाता है। यह एक पद्य ग्रन्थके अन्तिम पद्यके पहले आया है और उसपर टीका न होनेसे वह किसी समय पीछेसे प्रक्षिप्त हुआ है, यह निर्विवाद है। उस पद्यमें अनेकान्तवादका सयुक्तिक गौरव प्रदर्शित करके उसे नमस्कार किया गया है। इसपरसे ऐसा लगता है कि किसी अनेकान्तप्रिय कुशल विद्वान्ने ग्रन्थके स्वरूप और अनेकान्तके महत्त्वसे आकर्षित हो इस पद्यकी रचना करके वह मूलमें जोड़ दिया होगा। वह पद्य इस प्रकार है :

जेण विणा लोगस्स वि व्यवहारो सव्वहा न णिव्वड्ढ ।

तस्स भुवणेक्कगुरुणो णमो अणेगतवायस्स ॥

अर्थात् जिसके बिना लोगोका व्यवहार भी सर्वथा सिद्ध नहीं होता, उस भुवनके एकमात्र गुरु—पूज्य अनेकान्तवादको नमस्कार हो ।

टीकाका परिमाण २५,००० श्लोक जितना है। दसवीं सदी पूर्वके श्वेताम्बरीय या दिगम्बरीय वाङ्मयमें जो सबसे बड़े संस्कृत दार्शनिक ग्रन्थ मिलते हैं, उनमेंसे एक भी ग्रन्थ परिमाणकी दृष्टिसे प्रस्तुत टीकाके जितना विशाल नहीं है। दसवीं शताब्दी पहलेके किसी ब्राह्मण, बौद्ध या जैन संस्कृत दर्शनग्रन्थका परिमाण २५,००० श्लोक जितना हो, ऐसा निश्चय करानेवाला प्रमाण आजतक हमें नहीं मिला है। इससे यह कहा जा सकता है कि शायद अभयदेवने अपने पूर्ववर्ती और समसामयिक विद्वानोंके साथ ग्रन्थपरिमाणके बारेमें स्पर्द्धा करनेका और उसमें सबसे आगे रहनेका प्रयत्न किया हो। पहली सदीसे लेकर दसवीं सदीतकके भारतीय संस्कृत दार्शनिक वाङ्मयमें परिमाणका जो क्रमशः उत्तरोत्तर प्रकर्ष होता आया है, उसका चरम पर्यवसान इस टीकामें देखा जाता है।

विभाग

मूल ग्रन्थ सात्त्विकारिका जैसा अविभक्त नहीं है, परन्तु प्रवचनसारकी तरह तीन भागोंमें विभक्त है। मूल मात्रकी तथा टीकावाली सभी प्रतियोंमें तीनों विभागोंका निर्देश काण्डके नामसे किया गया है। टीकाकारने तीनों विभागोंके अन्तमें अनुक्रमसे 'प्रथम काण्डम्', 'द्वितीयकाण्डम्', 'तृतीयकाण्डम्' इतना ही लिखा है, इन काण्डोंकी विषयसूचक कोई विशेषण नहीं दिया। मात्र मूल पद्योंकी एक लिखित प्रतिमें और मुद्रितमें प्रथम काण्डका 'नयकड' और द्वितीय काण्डका

‘जीवकण्डय’ के नामसे निर्देश किया गया है, परन्तु तीसरे विभागके अन्तमें न तो सामान्य काण्ड शब्द ही है और न विशेषणयुक्त काण्ड शब्द । पहले विभागका ‘नयकण्ड’ नाम यथार्थ है, क्योंकि उसमें नयकी ही चर्चा आती है; परन्तु दूसरे काण्डका ‘जीवकण्डय’ नाम ठीक नहीं है, क्योंकि उस विभागमें जीवके पूर्ण स्वरूपकी चर्चा नहीं है, किन्तु उसमें आदिसे अन्ततक मध्य चर्चा ज्ञानकी ही है । इससे उस काण्डको ज्ञानकाण्ड या उपयोगकाण्ड कहना ही समुचित होगा । तीसरे विभागके अन्तमें तो कोई विशेष नाम नहीं है । इसपरमें ऐसा प्रतीत होता है कि ग्रन्थकारने तो मात्र तीनों विभागोंको काण्ड ही कहा होगा और किसीने बादमें विषयकी दृष्टिसे ‘नयकण्ड’ जैसे विशेष नाम लगा दिये होंगे और ऐसा करनेमें दूसरे काण्डको ‘जीवकण्डय’ कहनेकी अयथार्थता आ गयी होगी अथवा तो लेखकीकी कुछ भूल हो गयी होगी । विशेष नाम जोड़नेवालेने तीसरे काण्डको विशेष नाम दिया होगा या नहीं और यदि दिया होगा, तो फिर बादकी प्रतिलिपियोंमेंसे वह कैसे छूट गया होगा, यह कहना कठिन है । इसका विशेष निर्णय करनेके लिए तो मूलकी अनेक प्राचीन एवं अर्वाचीन प्रतियाँ प्राप्त करनी चाहिए । इन तीनों विभागोंको विषयानुरूप नयमीमामा, ज्ञानमीमामा और ज्ञेयमीमासा ऐसे जो नाम मुद्रित भागोंमें छपे हैं, वे हमने ही मरल्लन। एवं स्पष्टताकी दृष्टिसे दिये हैं ।

‘काण्ड’ सज्ञा अथर्ववेद, शतपथ ब्राह्मण आदि प्राचीन वैदिक ग्रन्थोंमें तथा रामायण जैसे प्राचीन काव्यमें प्रसिद्ध है ही । काण्ड शब्दका प्रयोग अरण्यवासका परिणाम है । प्राचीन जैन वाङ्मयमें तो कहींपर भी काण्ड नामका प्रयोग उपलब्ध नहीं होता । जहाँतक हम जानते हैं वहाँतक जैन ग्रन्थोंमें काण्ड नामका प्रयोग सबसे पहले सन्मतिमें ही हुआ है । आचार्य हेमचन्द्रने अपने कोशमें काण्डके नामसे विभाग किये हैं, परन्तु वह तो बादकी बात है और वह बहुधा अमर, त्रिकाण्ड आदि कोशग्रन्थोंका ही अनुकरण है । काण्डका प्राकृत ‘कण्ड’ या ‘कण्डय’ है । इससे कुछ मिलता-जुलता और नजदीकका प्राकृत शब्द ‘गडिका’ है । यह शब्द दृष्टिवाद नामक लुप्त बारहवे महान् जैन अगके भागोंके लिए प्रयुक्त होता था, ऐसा उल्लेख मिलता है । गडिकाका संस्कृत रूप कडिका हो सकता है और ‘कण्डिका’ शब्द उपनिषदोंके अमुक मंत्रभागके लिए प्रयुक्त देखा भी जाता है । अतः यह स्पष्ट है कि दृष्टिवादके खास भागोंके लिए प्रसिद्ध गडिका शब्द कडिकाकी प्रतिकृति है, काण्डकी नहीं ।

समग्र सन्मति ग्रन्थको ‘सुत्त’ कहा जाता है । प्रत्येक गाथाको भी ‘सुत्त’ कहा है । ‘सुत्त’ शब्द प्राकृत और पालि भाषामें प्रसिद्ध है । प्रत्येक जैन आगम इस समय एक अष्टाण्ड ‘सुत्त’ कहा जाता है (जैसे कि आचारगसुत्त, सूयगडांग-

सुत्त इत्यादि), परन्तु उसके विशिष्ट छोटे-छोटे भागोंमें 'सुत्त' शब्दकी प्रसिद्धि तो बहुत प्राचीन समयसे चली आती है। पालि पिटकमेंसे कोई एक समूचा ग्रन्थ सुत्त नहीं कहलाता, परन्तु उसके अमुक-अमुक प्रकरण ही सुत्तके नामसे प्रसिद्ध हैं, जैसे कि—ब्रह्माजालसुत्त, सिंहनादसुत्त इत्यादि। इसी तरह दीघनिकाय आदि ग्रन्थराशि भी 'सुत्तपिटक' पदसे व्यवहृत है। एक सुत्तनिपात ग्रन्थ अवश्य ऐसा है, जिसके मूल नाममें 'सुत्त' पद है। 'सुत्त' इस प्राकृत और पालि पदका सस्कृतरूप 'सूत्र' और 'सूक्त' दोनों हो सकता है। जैन या बौद्ध वाङ्मयमें प्रयुक्त 'सुत्त' पदका जहाँ-जहाँ सस्कृत रूप व्याख्याकारोंने किया है, वहाँ-वहाँ सर्वत्र 'सूत्र' ऐसा सस्कृत रूप ही लिया है; कहीपर भी 'सूक्त' रूप दिखायी नहीं पड़ता। परन्तु सस्कृतजीवी वैदिक वाङ्मयमें सूक्त और सूत्र ये दोनों रूप बहुत प्राचीन समयसे प्रयुक्त होते आये हैं। वेद जैसे सर्वप्राचीन ग्रन्थोंमें मण्डलके अमुक विशिष्ट भागको सूक्त कहते हैं। इसमें अनेक ऋचाएँ होती हैं। सूत्र शब्द तो छोटे-छोटे गद्यवाक्योंके लिए पाणिनीय आदि व्याकरण ग्रन्थोंमें तथा श्रौत, स्मार्त एवं दर्शन आदि सूत्रग्रन्थोंमें ही प्रयुक्त हुआ है। यद्यपि जैन और बौद्ध ग्रन्थोंमें प्राचीन समयसे प्रयुक्त होनेवाला सुत्त शब्द इस समय तो इन दोनों सम्प्रदायोंमें सस्कृत 'सूत्र' के रूपमें ही अनूदित हुआ है, तथापि जिन और जितने बड़े प्रकरणोंके लिए 'सुत्त' शब्दका प्रयोग होता है, उनके साथ वैदिक 'सूक्त' नामसे प्रसिद्ध प्रकरणोंकी तुलना करनेपर ऐसी कल्पना होती है कि प्राचीन सूक्तका ही रूप सुत्त तो नहीं होगा? और बादमें सूत्रकालमें सूत्र शब्दकी जमी हुई प्रतिष्ठाके कारण ही सुत्तका सूत्ररूपमें सस्करण तो नहीं हुआ होगा? अस्तु, चाहे जो हो। यहाँ प्रस्तुत इतना ही है कि समस्त सन्मति ग्रन्थ जैसे सूत्र कहलाता है, वैसे ही उसकी प्रत्येक गाथाको भी सूत्र कहते हैं। यह पद्यमें होनेपर भी और पद्यमें सूक्त शब्दका वैदिक प्रयोग प्राचीन कालसे प्रचलित होनेपर भी, जैन परम्पराने उस सरणीका स्वीकार न कर सस्कृतमें एकमात्र सूत्र शब्दके व्यवहारको ही अपनाया है।

'व्याकरण-महाभाष्य', 'न्यायमजरी' आदि कितने ही टीकाग्रन्थोंमें मूलकी अपेक्षा भिन्न विभागोंकी जैसी आयोजना की गयी है, वैसी आयोजना प्रस्तुत टीकामें नहीं की गयी है। इसमें तो टीकाकारने मूलके काण्ड-विभागके अनुसार ही तीन विभाग किये हैं। प्रत्येक काण्ड पूर्ण होनेपर टीकाकार भी 'प्रथम काण्ड' इत्यादि कहकर अपनी टीकाका विभाग समाप्त करते हैं। अतः विभागकी दृष्टिसे टीकामें अपनी कोई विशेषता नहीं है।

२. आर्थिक स्वरूप

मूल और टीका दोनों ग्रन्थोंका मुख्य विषय अनेकान्त होनेसे यहाँ आर्थिक स्वरूपके बारेमें मुख्य दो ही मुद्दोंकी चर्चा की जायगी : पहला है अनेकान्त और दूसरा है अनेकान्तसे सम्बद्ध विषय । अनेकान्तकी चर्चामें (१) उसका स्वरूप, (२) ऐतिहासिक विकास, और (३) दर्शनान्तरमें उपलब्ध अनेकान्तवादके साथ उसकी तुलना—इन तीन बातोंपर हम अनुक्रमसे विचार करेंगे । दूसरे मुद्दे 'अनेकान्तसे सम्बद्ध विषय'के निरूपणमें (१) अनेकान्तमेंसे फलित होनेवाले वाद, (२) अनेकान्तके आधारसे की गयी दर्शन-ज्ञानमीमासा, और (३) अनेकान्त एवं एकान्तके उदाहरण तथा उसकी पूर्णता व विकलता—इन तीन बातोंपर हम क्रमशः विचार करेंगे ।

(क) अनेकान्त

स्वरूप व्याख्या—किसी भी वस्तुको उसके अनेक (सभी सम्भव) पहलुओंसे देखना—जाँचना अथवा उस तरह देखनेकी वृत्ति रखकर वैसा प्रयत्न करना ही अनेकान्तदृष्टि है ।

ऐतिहासिक विकास—भगवान् महावीरसे पहले भारतीय वाङ्मयमें अनेकान्तदृष्टि नहीं थी, ऐसा तो नहीं कहा जा सकता, परन्तु प्राचीन जैन आगमोंके पूर्ववर्ती और समसमयवर्ती दूसरे दार्शनिक साहित्यके साथ तुलना करनेपर यह तो स्पष्ट ही लगता है कि अनेकान्तदृष्टिका स्पष्ट एवं व्यवस्थित निरूपण तो भगवान् महावीरके उपदेशरूप माने जानेवाले जैन आगमोंमें ही है । उपलब्ध जैन अगग्रन्थोंमें अनेकान्तदृष्टिकी तथा उसमेंसे फलित होनेवाले दूसरे वादोंकी चर्चा तो है सही, परन्तु वह बहुत मक्षिप्त, बहुत ही थोड़े व्योरेवाली तथा कम उदाहरणोंवाली है । आगमपरके निर्युक्ति, भाष्य और चूणि जैसे प्राकृत साहित्यमें यह चर्चा कुछ लम्बी तो अवश्य दिखायी पड़ती है, परन्तु उसमें तर्कशैली एवं दार्शनिक वाद-प्रतिवाद बहुत ही कम है । जैन वाङ्मयमें संस्कृत भाषाका और उसके द्वारा तर्कशैली तथा दार्शनिक खण्डन-मण्डनका प्रवेश होने ही अनेकान्तकी चर्चा विस्तृत बनती है, उसमें नयी-नयी हकीकतोंका समावेश होता है और उसके मूल कलेवरके अनुसार उसमें अनेक सपमाण विचार-परम्पराएँ स्थान प्राप्त करके योग्य रूपसे व्यवस्थित हो जाती हैं । संस्कृतजनित इस विकासका पहला दृष्टान्त वाचक उमास्वातिके तत्त्वार्थाधिगमसूत्रके 'भाष्यमें' मिलता है । इसके पश्चात्

मुत्तकाल और बौद्ध विद्यापीठोंके कारण पूर्व एवं उत्तर भारतमें तथा पूर्व एवं उत्तर बौद्धवादियोंके साथ चर्चा-प्रतिचर्चा होनेके कारण दक्षिण भारतमें संस्कृत वाङ्मयको, और उसमें भी खास करके तर्कविद्याको, जो बल मिला, उसका असर जैन वाङ्मयके ऊपर भी एकदम शीघ्र और बड़े परिमाणमें हुआ । इसीके फल-स्वरूप हम सिद्धसेन और मल्लवादी, पूज्यपाद और समन्तभद्र, सिंह क्षमाश्रमण और हरिभद्र, अकलक और विद्यानन्द, प्रभाचन्द्र और अभयदेव आदि अनेक विद्वानों द्वारा रचित दसवीं सदीतकके संस्कृत जैन वाङ्मयमें अनेकान्तकी उत्तरोत्तर अधिकाधिक विकसित चर्चा देख सकते हैं ।

अगसे लेकर चूणितकके श्वेताम्बरीय साहित्यमें अनेकान्त या नयवादकी चर्चामें जो औपनिषद अद्वैततत्त्ववाली विचारधाराओंका समन्वय दिखायी नहीं पड़ता, वह समन्वय सिद्धसेन^१ और समन्तभद्रकी^२ स्याद्वादचर्चामें मन्द-मन्द दिखायी पड़ता है और इसी अद्वैतमीमांसाका समन्वय हरिभद्र^३, अकलक^४, विद्यानन्दी^५ तथा अभयदेवके^६ नयवादके निरूपणमें स्पष्ट एवं विस्तारपूर्वक दृष्टिगोचर होता है । ब्रह्माद्वैत, शब्दाद्वैत, द्रव्याद्वैत इत्यादि अद्वैतोंके जो नाम प्राकृत जैन वाङ्मयमें नहीं मिलते, वे ही नाम विस्तृत शास्त्रार्थके साथ पिछले संस्कृत जैन वाङ्मयमें मिलते हैं और वे सब वाद सप्रहनयके उदाहरणके रूपमें व्यवस्थित हो जाते हैं । प्राकृत जैन वाङ्मयमें ऋजुसूत्रके उदाहरणके रूपमें सामान्यतः जिस बौद्ध दर्शनका ही नाम था, उसके स्थानमें पिछले संस्कृत जैन तर्कग्रन्थोंमें बौद्धदर्शनकी माध्यमिक आदि चारों शाखाएँ आती हैं^७ और अभयदेव जैसे विस्ताररुचि आचार्य तो उस समन्वयको फैलाकर उक्त चारों शाखाओंको ऋजुसूत्रनयसे लेकर एवम्भूततकके चारों नयोंमें किसी-न-किसी तरह व्यवस्थित करनेका प्रयत्न करते हैं । यह तो लगभग दसवीं शताब्दीतकके अनेकान्तवादके विकासकी बात हुई, परन्तु उसके पीछेके अठारहवीं शताब्दीतकके साहित्यमें भी यह विकास देखा जा सकता है । वादी देवसूरि, आचार्य हेमचन्द्र और अन्तमें उपाध्याय यशोविजयजीके साहित्यमें

१. सन्मति काण्ड १ गा० २७ और ५१ तथा काण्ड ३ गा० ४८ ।

२. आप्तमीमांसा श्लो० २४ से ।

३. शास्त्रवार्तासमुच्चय श्लो० ५४३ से ।

४. लघ्वीयस्त्रयी श्लो० ३, पृ० ५२ ।

५. तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक १.३३ का श्लोक ५३ ।

६. सन्मतिटीका पृ० २७१ ।

७. सन्मति १.५ की टीका ।

अनेकान्त-विषयक जो चर्चा मिलती है, उसमें पूर्वके साहित्यकी विरासतमेंसे प्राप्त होनेवाले समन्वयके अतिरिक्त दूसरा भी समन्वय देखा जाता है। दार्शनिक क्षेत्रमें जैसे-जैसे नवीन विचारधाराओंका उदय होता गया अथवा तो वे विशेष और विशेष विकास साधती गयीं, वैसे-वैसे जैन आचार्य अभ्यास करके उन विचार-धाराओंको अपने अनेकान्तनिरूपणमें एक अथवा दूसरे रूपमें समाविष्ट करते गये। द्वैताद्वैत, द्वैत, विशिष्टाद्वैत, शुद्धाद्वैत आदिकी उत्तरमीमासागत जो चर्चाएँ दक्षिण भारतमें लगभग दसवीं शताब्दीके बाद विकसित हुई हैं, उनका केवलाद्वैतकी भाँति स्याद्वादके निरूपणमें समावेश नहीं दीखता। इसका कारण यह है कि इस मीमांसाकी चर्चाओंका अभ्यास करनेवाले प्रबल जैन विद्वान् दक्षिण भारतमें पैदा ही नहीं हुए और पश्चिम भारतमें जो प्रखर अभ्यासी जैन विद्वान् हुए, उन्हें द्वैताद्वैत आदि मन्तव्योके प्रधान ग्रन्थोंका अभ्यास करनेका अवसर ही नहीं मिला। यदि शांकरमतकी भाँति निम्बार्क, मध्व, रामानुज और बल्लभके मतका अभ्यास जैन आचार्योंने किया होता, तो उनके ग्रन्थोंमें वे मत नयवादके निरूपणप्रसंगमें स्थान पाये बिना कभी न रहते। इतना ही नहीं, अनेकान्तवादमें रही हुई विशाल समन्वयशक्ति और जैन आचार्योंकी मत-मतान्तरोंको नयवादमें समानेकी प्रवृत्तिके इतिहासको देखते हुए ऐसा कहना तनिक भी अत्युक्तिपूर्ण नहीं है कि यदि जैन आचार्योंने पारसी, इस्लाम और ईसाई धर्मका अभ्यास किया होता, तो उनके नयवादके निरूपणमें इन धर्मोंका समन्वय भी कभीका हो गया होता।

अब यहाँ प्रश्न यह है कि उपर्युक्त अनेकान्तके ऐतिहासिक विकासमें मूल सन्मतितर्क और उसकी टीकाका क्या स्थान है? चौथी-पाँचवीं शताब्दीके मूल सन्मतितर्क न्याय, वैशेषिक, सांख्य और बौद्ध दर्शनका ही स्पष्ट रूपमें समन्वय है, जब कि दसवीं-ग्यारहवीं शताब्दीकी उसकी टीकामें इन चारों दर्शनोंके अतिरिक्त पूर्वमीमांसा, उत्तरमीमांसा, शब्दाद्वैत और माध्यमिक आदि चारों बौद्ध शाखाओंके मन्तव्योका विस्तारपूर्वक समन्वय हुआ है।

तुलना

इस समय सामान्यतः ऐसी मान्यता प्रचलित है कि अनेकान्तदृष्टि जैन दर्शनका ही एक तत्त्व है और इसपर विचार-विमर्श केवल जैन साहित्यमें ही हुआ है। यह मान्यता कितनी निराधार है, यह दिखलानेके लिए जैनतर दर्शनोमें

उपलब्ध होनेवाले अनेकान्तगामीवादों के साथ जैन अनेकान्तवादकी तुलना करना आवश्यक है। यद्यपि सामान्य रूपसे किसी भी जैनतर दर्शनमें एक ब्यथवा दूसरे रूपमें अनेकान्तदृष्टिके साथ वगनग मेल खाये ऐसे विचार मिलते ही हैं और जैन अनेकान्तवादके विकासके असरके कारण निम्बार्क, रामानुज और बल्लभके दर्शनमें वैसे विचार विशेष रूपमें पाये जाते हैं, तथापि यहाँ तो बौद्ध, सांख्य-योग और पूर्वमीमांसा दर्शनके साथ ही कुछ तुलना करनेका विचार है।

जैन दर्शनमें अनेकान्तदृष्टि शब्द है और बौद्ध दर्शनमें मध्यमप्रतिपदा—मध्यममार्ग शब्द है। वस्तुके किसी एक पहलूकी ओर न ढलकर उसके अनेक पहलुओंकी ओर दृष्टि रखना—यह अनेकान्तदृष्टि शब्दका सीधा अर्थ है। इसी प्रकार किसी एक छोरकी ओर न झुककर बीचका मार्ग अंगीकार करना ही मध्यमप्रतिपदाका सीधा अर्थ है। इन दोनों शब्दोंके सीधे अर्थमें जो साम्य है, उसकी अपेक्षा भी अधिक साम्यता उनके पीछे रही हुई भावनामें है। अनेकान्त-दृष्टि और मध्यममार्ग ये दोनों वाद एक ही भावनाके फल हैं और वह भावना यानी सत्यनिरूपणकी भावना। सात्त्विक बुद्धिकी वृत्ति तत्त्वगामी होनेसे वह सर्वदा यथार्थकी दिशा ही पकड़ती है। अतः यह स्वाभाविक है कि महावीर या बुद्धकी सात्त्विक बुद्धिमें पदा हुई साम्यभावनाके परिणामस्वरूप ये दोनों समानार्थक वाद उत्पन्न हुए हैं। इस साम्यको जैन और बौद्ध दोनों परम्पराओंने नस्ब एवं आचार दोनों श्रेणियोंमें अपने-अपने ढंगसे उत्तरोत्तर अधिकाधिक विकसया है।

सांख्य, योग और पूर्वमीमांसा दर्शनके साहित्यमें अनेकान्तदृष्टिसूचक कोई खास शब्द नहीं है, फिर भी उनमें अनेकान्तदृष्टिगामी विचार तो बहुत हैं और वे सुस्पष्ट भी हैं। सांख्य-योगका परिणामवाद और पूर्वमीमांसाका उत्पाद-भग-स्थितिवाद,^१ जो कि उपनिषद्की क्षगक्षरभावनाके^२ सूचक हैं, दोनों जैन अनेकान्त-दृष्टिमें तनिक भी भिन्न नहीं हैं। अलबत्ता, उनके विषयप्रदेशमें तथा निरूपणमें अन्तर है। सांख्य-योगका परिणामवाद चेतन अर्थात् जीवतत्त्वको न छूकर मात्र अचेतन अर्थात् प्रकृतिका ही स्पष्ट करके प्रवृत्त होता है और पूर्वमीमांसाका उत्पाद-भग-स्थितिवाद चेतनका स्पर्श करता हो ऐसा प्रतीत नहीं होता, जब कि जैन अनेकान्तवाद चेतन-अचेतन सभी तत्त्वोंका स्पर्श करके प्रवृत्त होता है। निरूपणके बारेमें तो बहुत बड़ा अन्तर है। सांख्य, योग या पूर्वमीमांसा दर्शनके

१. देखो मीमांसाश्लोकवार्तिक पृ० १६९।

२. श्वेताश्वतर उपनिषद् १-८ तथा भगवद्गीता अ० ८, श्लो० ४, १५, १६।

साहित्यमें प्रमेयकी चर्चाके प्रसंगमें परिणामवाद या उत्पाद-भंग-स्थितिवादका निरूपण आता है। इसके अतिरिक्त इन वादोंके विषयमें अधिक विवेचन करने-वाले कोई छोटे या बड़े स्वतंत्र ग्रन्थ नहीं हैं, जब कि जैन दर्शनके साहित्यमें इससे उल्टा है। उसमें अनेकान्तदृष्टिका स्थापन करके उसपरके आक्षेपोंको दूर करनेवाले, उसकी बारीकियों एवं विशेषताओंको समझानेवाले तथा उसमेंसे फलित होनेवाले दूसरे वादोंकी चर्चा करनेवाले सैकड़ों छोटे-बड़े ग्रन्थ और प्रकरण लिखे गये हैं। इसका स्वाभाविक प्रभाव दूसरे जैनतर दर्शनोंके ऊपर अत्यन्त स्पष्ट रूपसे पड़ा है। इसका निश्चय श्रीभाष्य, अणुभाष्य आदि वैदिक ग्रन्थ देखनेसे हो सकता है।

(ख) सम्बन्धी विषय

मूल एवं टीकाके मुख्य विषय अनेकान्तके बारेमें तीन बातोंका विचार ऊपर हमने किया। इसी मुख्य विषयके समर्थनके लिए ग्रन्थकारने ग्रन्थके तीनों काण्डोंमें उससे सम्बन्ध रखनेवाले जिन विषयोंका निरूपण किया है, उनका काण्डके अनुसार मूल और टीकामेंसे यहाँ उल्लेख किया जायगा।

फलितवाद

प्रथम काण्डमें ग्रन्थकारने अनेकान्तवादमेंसे फलित होनेवाले दो वादोंकी मुख्य रूपसे चर्चा की है। इनमेंसे पहला है नयवाद तथा दूसरा है सप्तभगीवाद। अनेकान्तदृष्टिकी आधारभूत जिन दो दृष्टियोंका आगममें बार-बार उल्लेख आता है, उन सामान्यग्राही अर्थात् द्रव्यास्तिक और विशेषग्राही अर्थात् पर्यायास्तिक दृष्टिका पृथक्करण करके ग्रन्थकारने उनमें नयोका बँटवारा किया है। अपने समयतकके तत्त्वदर्शनोका समन्वय करनेकी भावनामेंसे भगवान् महावीरने अनेकान्तदृष्टिकी स्थापना की थी। इससे उस समयमें प्रसिद्ध दर्शनोको उनके विचारकी स्थूलता-सूक्ष्मताके क्रमसे सात भागोंमें व्यवस्थित करके अनेकान्तदृष्टिके अगके रूपमें स्थान दिया गया था। ये सात भाग जैन आगममें सात नयके नामसे प्रसिद्ध हैं। दृष्टिका पृथक्करण और उसमें नयोका बँटवारा करनेमें सिद्धसेनकी दो विशेषताएँ हैं। एक तो यह कि आगमप्रसिद्ध सात नयोको छ नयोंमें सकलित करना और दूसरी विशेषता यह है कि प्राचीन परम्पराके अनुसार द्रव्यास्तिक दृष्टिकी जो सीमा ऋजुसूत्रनयतक थी, उसके स्थानपर व्यवहारनयतक ही बाँधना। इन दो विशेषताओंके कारण सन्मतिके अनुसार सिद्धसेनका मन्तव्य

ऐसा कल्पित होता है : नैगम कोई अलग और स्वतंत्र नय नहीं है, परन्तु संग्रहसे एवम्भूततकके छः नय ही स्वतंत्र हैं और द्रव्यास्तिकवादकी मर्यादा व्यवहारनय-तक ही है । ऋजुसूत्रसे लेकर सभी नय पर्यायास्तिक नयकी मर्यादामें आते हैं । सिद्धसेनसे पहले षडनयवाद किसीका था, ऐसा आजतक जाननेमें नहीं आया । शायद इसी कारण वह षडनयवादी कहलाते हैं । सिद्धसेनके द्वारा व्यवहारनय-तक ही बाँधी गयी द्रव्यास्तिकदृष्टिकी मर्यादा उनके पीछेके साहित्यमें बहुत ही प्रतिष्ठित हुई है, क्योंकि सिद्धसेनके विरोधी माने जानेवाले जिनभद्रगणी क्षमा-भ्रमण जैसोंने भी अपने भाष्यमें प्राचीन मर्यादाके अतिरिक्त इस मर्यादाको भी मान्य रखा है । दिगम्बर साहित्यमें तो सिद्धसेनकी बाँधी हुई मर्यादाका ही एकमात्र स्वीकार देखा जाता है और वह भी सिद्धसेनके पूर्ववर्ती दिगम्बरीय आचार्योंके ग्रन्थोंमें नहीं, परन्तु उनके बादके तथा निश्चयपूर्वक उनके ग्रन्थोंको देखनेवाले विद्यानन्दी^१ और माणिक्यचन्द्रके^२ ग्रन्थोंमें यह सिद्धसेनीय मर्यादा देखी जाती है ।

नयवादकी चर्चामें सिद्धसेनने मुख्य चार बातें कही हैं : (१) मूल दो दृष्टियोंका सम्बन्ध, (२) वस्तुके लक्षणका दो दृष्टियों द्वारा पृथक्करण और दो दृष्टियोंमें ही उस लक्षणकी पूर्णता, (३) किसी एक ही दृष्टिके स्वीकारमें बन्ध-मोक्षकी अनुपपत्ति, और (४) बिखरे हुए मणि और उनके हारके दृष्टान्तके द्वारा अलग-अलग तथा सम्मिलित नयोंके मूल्यका अकन । इसके बाद सिद्धसेनने सप्तभगीवादकी चर्चा करके उसकी भी संयोजना मूल दो दृष्टियोंमें की है, विशेषमें उन्होंने पूर्वकालीन उपलब्ध साहित्यमें दृष्टिगोचर न होनेवाली व्यजन तथा अर्थपर्यायकी स्पष्ट चर्चा करके उसमें सप्तभगी उतारी है । अन्तमें उन्होंने जैन दर्शनके अनुसार बाह्य या अभ्यन्तर जैसा कोई स्वतन्त्र तत्त्व है या नहीं, यह सूचित करके अनेकान्तदृष्टिवाले सम्भाषणकी वास्तविकताका स्वीकार करनेपर भी अधिकारीको देखकर एक-एक नयवादकी सार्थकता भी बतायी है ।

पहले नयकाण्डमें मूलकार द्वारा वर्णित सभी वस्तुओंका स्पष्टीकरण तो टीका-कारने किया ही है, परन्तु उसके अतिरिक्त उन्होंने अपने समयतकके दार्शनिक क्षेत्रमें बलपूर्वक चर्चित तथा जैन दर्शनके प्रामाण्यमें बाधक होनेवाले अथवा तो उसमेंसे फलित हुए मन्तव्योंमें अवरोधक बननेवाले अनेक दार्शनिक वादोंको,

१. देखो तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक अ० १, सू० ३३ में नयचर्चा ।

२. देखो परीक्षामुख ।

कतिपय गाथाओंकी व्याख्या करते समय किसी भी तरह गाथाके मूल शब्दके साथ जोड़कर अथवा तो दूसरी तरह सम्बन्ध लगाकर, दाखिल किया है। इसी प्रकार आगेके काण्डोमें भी उन्होंने किया है। कहीं-कहीं तो उन्होंने अपने ध्वेताम्बरीयत्व-अभिनवेशके वशीभूत होकर दिगम्बर सम्प्रदायके साथकी मतभेदवाली आचारविषयक बातोंके भी लम्बे-लम्बे वादोंका सन्निवेश किया है।

जैन दर्शनका प्रामाण्य पुरुषप्रणीत और उसमें भी सर्वज्ञपुरुषप्रणीत आगमके माननेपर अवलम्बित है। इस प्रामाण्यमें मीमांसकके मुख्य चार वाद बाधक होते हैं : (१) अपौरुषेयवाद, (२-३) उसमेंसे फलित होनेवाले स्वतः प्रामाण्यवाद तथा शब्दनित्यत्ववाद और (४) सर्वज्ञत्वके असम्भवका वाद। इन चार वादोंका निरसन करके टीकाकारने जैन दर्शनका प्रामाण्य सिद्ध करनेके लिए बहुत ही लम्बी और बहुश्रुतत्वयुक्त तथा शान्तरक्षितके तत्त्वसंग्रहका अनुगमन करनेवाली चर्चा की है। जैन दर्शन जगत्के स्रष्टाके रूपमें किसी व्यक्तिविशेषको नहीं मानता। इसके अनिरिक्त वह आत्माको देहपरिमाण मानता है और मुक्त-अवस्थामें मुक्तानुभव भी स्वीकार करता है। फलतः इन मन्तव्योंमें बाधक होनेवाले न्याय-वैशेषिकके ईश्वरकर्तृत्ववाद, आत्मव्यापकतावाद और मुक्ता-वस्थामें सुखाभाववादका सविस्तर निरसन करके अन्तमें जैन मन्तव्य स्पष्ट किया है। पहली गाथाकी टीकामें मुख्य रूपसे आनेवाले उक्त वादोंके बीच प्रसंग लेकर टीकाकारने जैन दर्शनके विरोधी दूसरे वादोंका खण्डन करके उस-उस विषयमें जैन दर्शन क्या मानता है, यह भी स्पष्ट किया है।

दूसरी गाथाकी टीकामें उन्होंने मुख्य रूपमें शब्द, अर्थ और इन दोनोंके सम्बन्धकी मीमांसा अतिविस्तारमें की है और ऐसा करने समय उन्होंने शब्द, उसका अर्थ और उनके सम्बन्धके स्वरूपके विषयमें जित-जितने मत-मतान्तर प्रचलित थे और जो उनकी जानमें थे, उन सबका परस्पर निरास करके अन्तमें इस बारेमें जैन दर्शनको क्या मान्य है, यह दिखलाया है।

तीसरी गाथाकी टीकामें उन्होंने शुद्ध द्रव्यास्तिकनयके रूपमें ब्रह्माद्वैतवादकी तथा अशुद्ध द्रव्यास्तिकनयके रूपमें सांख्यसम्मत प्रकृति-पुरुषद्वैतवादकी चर्चा करके और पर्यायास्तिकनय द्वारा इन दोनों वादोंका निरसन करके अन्तमें द्रव्यास्तिक-पर्यायास्तिक उभयका प्रामाण्य स्थापित किया है।

पाँचवी गाथाकी व्याख्यामें उन्होंने पर्यायास्तिकके भेदके रूपमें ऋजुसूत्र आदि चार नयोंका निरूपण करते समय बौद्धसम्मत क्षणभगवाद, विज्ञप्तिमात्रता-वाद तथा शून्यवादकी बहुत ही गहराई तथा विस्तारसे चर्चा की है, और बौद्ध

दर्शनकी सौत्रान्तिक, योगाचार, वैभाषिक एवं माध्यमिक इन चारों महायान शास्त्राओंके मन्तव्योंका सविस्तर वर्णन किया है।

छठी गाथाकी व्याख्यामें उन्होंने मूल दो नयोंमें चार निक्षेपोंके बँटवारेके प्रसंगमें भर्तृहरिसम्मत शब्दब्रह्मवाद तथा बौद्धसम्मत क्षणभगवाद आदिकी विस्तृत चर्चा की है और बीच-बीचमें दूसरे भी दर्शनान्तरीय छोटे-बड़े वादोंकी चर्चा करके अन्तमें उन सबके बारेमें जैन दर्शन क्या मानता है, यही स्थापित किया है।

सत्ताईसवीं गाथाकी व्याख्यामें उन्होंने साख्य, वैशेषिक और बौद्ध आदि सम्मत सत्कार्य, असत्कार्य आदि वादोंका निरास करके तत्त्वाद्वैत, द्रव्याद्वैत, प्रधानाद्वैत, शब्दाद्वैत और ब्रह्माद्वैत आदि वादोंका निरसन किया है, और इसपरसे यह सूचित किया है कि जैन दर्शन इनमेंसे प्रत्येकके बारेमें क्या मत रखता है।

बत्तीसवीं गाथाकी व्याख्यामें उन्होंने व्यजनपर्यायिकी चर्चाके प्रसंगमें वाचक अर्थात् शब्द और वाच्य अर्थात् अर्थ तथा वाच्यवाचकसम्बन्धके स्वरूपकी मीमांसा की है। इसमें उन्होंने वैयाकरणोंके स्फोटवाद, वैशेषिकोंके अनित्यवर्ण-वाचकत्ववाद, मीमांसकोंके नित्यवर्णवाचकत्ववाद एवं सम्बन्धनित्यत्ववादकी चर्चा करके अन्तमें अनेकान्तदृष्टिसे इन सबका जैनदर्शनसम्मत स्वरूप दिखलाया है।

छत्तीसवीं गाथाकी व्याख्यामें उन्होंने सप्तभगोका स्फोटन करते समय उसके समर्थनके लिए बहुत ही बारीकीमें अकलक जैसों द्वारा चर्चित विविध अपेक्षाओंका विस्तारसे वर्णन किया है।

इन आठ गाथाओंके अतिरिक्त दूसरी गाथाओंकी व्याख्या प्रायः मूल ग्रन्थ-को स्फुट करनेवाली और सक्षिप्त ही है, परन्तु जहाँ तनिक लम्बी है, वहाँ भी मुख्य रूपसे जैन-आगमके मन्तव्योंकी चर्चा होनेसे उनमें दर्शनान्तरोंके किसी वादका समावेश नहीं हुआ है।

दर्शन-ज्ञानमीमांसा

अनेकान्त श्रुतप्रमाण है। वह द्रव्याधिक और पर्यायाधिक इन दो दृष्टियों-पर अवलम्बित है। ये दोनों दृष्टियाँ अनुक्रमसे सामान्य बोध और विशेष बोधके कारण प्रवृत्त होती हैं। ये दोनों प्रकारके बोध जैन शास्त्रमें अनुक्रमसे दर्शन और ज्ञानके नामसे प्रसिद्ध हैं। अनेकान्तके स्वरूपका वर्णन करते हुए सिद्धसेनने दूसरे काण्डमें अनेकान्तकी अगभूत दर्शन एवं ज्ञानकी मीमांसा की है। इस समूचे काण्डमें वे यही मीमांसा करते हैं। इस मीमांसामें भी सिद्धसेनने अपना वैशिष्ट्य अद्भुत

रोतिसे दिखलाया है। केवल दर्शन और केवल ज्ञानकी उत्पत्ति क्रमसे होती है, ऐसा मत पहलेहीसे आगमपरम्परामें प्रसिद्ध था। इन दोनोंकी उत्पत्ति साथ ही होती है, ऐसा मत भी पहलेसे चला आता था। इन दोनों मतोंके सामने सिद्धसेनने अपना अभेदवाद रखा। इस वादकी स्थापना उन्होंने प्रस्तुत दूसरे काण्डमें की है। यह स्थापना यद्यपि तर्कबलपर अवलम्बित है, तथापि उसमें सिद्धसेनने प्रसंग आने-पर श्रद्धा और ज्ञानका ऐक्यविषयक अपना मत भी जता दिया है। दर्शन और ज्ञान तथा श्रद्धा और ज्ञानका अभेद ही प्रस्तुत काण्डगत सिद्धसेनकी मीमांसाकी विशेषता है। यद्यपि चूर्णिके आधारपर नन्दीसूत्रकी टीका रचनेवाले याकिनीसूनु हरिभद्र, नवागोवृत्तिकार अभयदेव तथा उनके अनुगामी मलयगिरि दर्शनज्ञान-विषयक सहवाद सिद्धसेनका है और अभेदवाद वृद्धाचार्यका है ऐसा कहते हैं, तथापि सन्मतिके टीकाकार अभयदेव तो सिद्धसेनको ही अभेदवादके पुरस्कर्ता कहते हैं। इस बारेमें हरिभद्र और मलयगिरिकी अपेक्षा अभयदेवका ही कथन अधिक उपयुक्त है, ऐसा माननेके तीन कारण हैं। (१) क्रमवाद और सहवादके निरसनके बाद अन्ततक अभेदवादका समर्थन, (२) अभयदेव सन्मतिके टीकाकार होनेसे उन्हें मिली हुई प्राचीन टीकाओंकी विरासतके कारण तथा उनके द्वारा किये गये उसके गहरे अभ्यासके कारण उन्हींमें हरिभद्रकी अपेक्षा विशेष यथार्थताका सम्भव, और (३) अभेदवादके पुरस्कर्ताके रूपमें सिद्धसेनकी ही जैन-परम्परामें प्रसिद्धि और यशोविजयजी जैसोंका इस विषयमें ऐकमत्य।

सिद्धसेन अभेदवादके प्रस्थापक है और उन्होंने इसके लिए ही सन्मतिका दूसरा काण्ड रोका है, फिर भी जिनभद्रगणी क्षमाश्रमणने अपने भाष्यमें और विशेषणवती ग्रन्थमें अभेदवादका खण्डन तथा आगमसिद्ध क्रमवादकी स्थापना करते समय अभेदवादियोंकी जो-जो दलीले उद्धृत की हैं और उनके जिन-जिन मतभेदोंका वर्णन किया है, उन सबका समग्र भावसे विचार करनेपर ऐसा तो लगता ही है कि सिद्धसेनके पूर्ववर्ती नहीं, तो अन्ततः समसमयवर्ती और उत्तरवर्ती कई आचार्य अभेदवादका समर्थन करनेवाले भी हुए होंगे और सन्मतिके दूसरे काण्डके अतिरिक्त अभेदवादका समर्थन करनेवाले दूसरे प्रकरण या टीकाएँ सिद्धसेनकी अथवा दूसरे आचार्योंकी होनी चाहिए। चाहे जो हो, इस समय हमारे सामने तो सिद्धसेनके इस विशिष्ट वादकी चर्चा करनेवाला प्रस्तुत दूसरा काण्ड ही है।

दूसरे काण्डकी व्याख्यामें टीकाकारने पहली और पन्द्रहवीं गाथाके सिवा बाकीकी सभी गाथाओंकी मात्र स्पष्टीकरण करनेवाली सक्षिप्त व्याख्या लिखी है। उसमें कोई खास वाद समाविष्ट नहीं किये हैं। पन्द्रहवीं गाथाकी व्याख्यामें

प्रसंग खड़ा करके उन्होंने दिग्भ्रमर-परम्पराके साथ श्वेताम्बर-परम्पराके मतभेद-वाले केवल-कवलाहार विषयक एक ही वादकी चर्चा की है, परन्तु पहली गाथाकी व्याख्यामें तो उन्होंने वादसंग्रहके बारेमें हद ही कर दी है । प्रमाणके सामान्य स्वरूपके विषयमें, उसके भेदोंके विषयमें और उसकी सख्याके विषयमें जैन तर्क-शास्त्रियोंके जो-जो मन्तव्य हैं, उन सबकी सविशेष स्थापनाके लिए टीकाकारने समकालीन सभी जनेतर दर्शनोंके उस-उस विषयके सब वादोंकी अत्यन्त विस्तार-पूर्वक और विशिष्ट सकलनाके साथ चर्चा की है और इस तरह उस व्याख्यामें सारा भारतीय प्रमाणशास्त्र उपस्थित किया है । प्रस्तुत दूसरे काण्डमें मूलकारकी विशेषता यदि अभेदवादकी स्थापना मानी जाय, तो टीकाकारकी विशेषता इस प्रमाणवादसंग्रहमें माननी चाहिए ।

अनेकान्तकी खूबी और एकान्तकी खामी

अनेकान्तदृष्टिसे ज्ञेयतत्त्व कैसा होना चाहिए, इसकी चर्चा प्रधान रूपसे तीसरे काण्डमें है, परन्तु साथ-ही-साथ अनेकान्तवादका उपपादन किया जा सके ऐसे दूसरे भी अनेक विषय इसमें लिये गये हैं । जिस प्रकार गौतमने अपने न्याय-सूत्र ४.१.१४ से अभावकारणवाद, ईश्वरकारणवाद, आकस्मिकत्ववाद आदि आठ वादोंकी चर्चा करके अन्तमें अपना मन्तव्य प्रकट किया है, और जिस प्रकार समन्तभद्रने आप्तमीमांसामें सप्तभगीके निरूपणका प्रसंग लेकर उसमें सत्-असत्, अद्वैत-द्वैत, एकत्व-पृथक्त्व, नित्यत्व-अनित्यत्व, दैव-पुरुषार्थ आदि अनेक वादोंकी चर्चा करके अन्तमें उनके विषयमें अनेकान्तदृष्टिसे अपना मन्तव्य स्थापित किया है, उसी प्रकार सिद्धसेनने भी सामान्य और विशेषवाद, अस्तित्व और नास्तित्ववाद, आत्मस्वरूपवाद, द्रव्य और गुणका भेदाभेदवाद, तर्क और आगमवाद, कार्य और कारणका भेदाभेदवाद, काल आदि पाँच कारणवाद, आत्माके विषयमें नास्तित्व आदि छ और अस्तित्व आदि छ वाद इत्यादि अनेक विषयोंका सूक्ष्म, विस्तृत तथा स्पष्ट निरूपण करते हुए एकान्त और अनेकान्तके उदाहरण देकर उनके गुण-दोष बतलाये हैं तथा एकान्तवादीकी विजयता और अनेकान्तवादीकी अजयता उन्होंने सूचित की है । उन्होंने उक्त वादोंके अतिरिक्त अनेकान्तके बहाने ही कतिपय साम्प्रदायिक परिस्थितिका निरूपण करनेका भी प्रस्तुत काण्डमें बलवान् प्रयत्न किया है । एकदेशीय सूत्राभ्यासे या अर्थशून्य सूत्रमात्रके पाठसे या बहुश्रुतत्व और परिवारके अभिमानसे कोई आगमज्ञ नहीं हो सकता—यह उन्होंने बहुत ही भारपूर्वक कहा है, और तात्त्विक प्ररूपणा किस तरह की जाय, यह भी उन्होंने बतलाया है । स्व-परदर्शनके अभ्यासके बिना क्रिया-

कलाप व्यर्थप्राय है और ज्ञान एव क्रिया दोनों मिल करके ही कार्यसाधक होते हैं इत्यादि बातें कहकर अन्तमें उन्होंने अनेकान्तरूप जिनवचनकी कल्याणकामना करके ग्रन्थ पूर्ण किया है।

तीसरे काण्डमें सिद्धसेनकी प्रतिभा अनेक रूपमें शलकती है, क्योंकि उसमें उन्होंने पर्यायाधिककी भाँति गुणाधिक नय भिन्न माननेके बारेमें जो चर्चा उठायी है, वह उनके पहलेके किसी आचार्यके ग्रन्थमें दृष्टिगोचर नहीं होती। विद्यानन्दीने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें इसकी जो चर्चा उठायी है वह सन्मतिके ही आभारी है, ऐसा लगता है। श्रद्धावाद और तर्कवादके बीचके झगड़ेका निराकरण करनेके लिए उन्होंने अहंनुवाद और हेतुवादकी जो मर्यादा बाँधी है, वह अनेकान्तदृष्टिको गोभा देनेवाली है। अल्पश्रुतके अभ्यासीको, थोड़े अभ्यासमें बहुश्रुतता माननेवालेको मात्र शिष्यपरिवारके कारण वडप्पन माननेवालेको, अर्थज्ञानके बिना मात्र सूत्रपाठके अभ्यासाका, स्व-परदर्शनका अभ्यास छोड़कर मात्र क्रियाकाण्डमें कृतार्थता माननेवालेका और केवल शामनभक्तिमें अनेकान्तकुशलता समझनेवालेको उन्होंने जो सच्ची और चोटदार वान कही है, वह उनका स्पष्ट ज्ञान और निडरता सूचित करती है।

टीकाकारने तीसरे काण्डकी आठ गाथाओंकी व्याख्यामें अनेक प्रकारके वाद और शास्त्रार्थोंकी आयोजना की है, बाकीकी इकसठ गाथाओंकी व्याख्या तो विगढ़ होनेपर भी वैसे शास्त्रार्थवाली नहीं है। उनचासवीं गाथाकी व्याख्यामें सारा कणाददर्शन रखकर उसकी लम्बी समालोचना की गयी है, तथा सामान्य तत्त्वकी चर्चाके प्रसंगमें तत्त्वमग्रह एव प्रमेयकमलमार्तण्डमें चर्चित बाह्यणत्व जातिकी चर्चा करके जातिवादका विरोध किया है। पचासवीं गाथाकी व्याख्यामें न्याय, वैशेषिक, बौद्ध और सांख्यके सत् एव असत् वादोंका विस्तारसे निरूपण करके अन्तमें स्वप्नसद सदसद्वादकी स्थापना की है। तिरपनवीं गाथाकी व्याख्यामें काल, स्वभाव, नियति, कर्म और पुरुष इन पाँच ऐकान्तिक कारणवादोंका निरूपण एव उनका खण्डन करके अन्तमें कारणममवायवाद स्थापित किया है। छप्पनवीं गाथाकी व्याख्यामें हेतुभासकी सख्याके बारेमें हमारे वादियोंके साथ विस्तारपूर्वक चर्चा की है। साठवीं गाथाकी व्याख्यामें पुनः एकान्त-क्षणिकत्व और एकान्त-अक्षणिकत्वका शास्त्रार्थ छेड़ा है। निरमठवीं गाथाकी व्याख्यामें जैनदर्शनसम्मत सात तत्त्वोंके निरूपणके प्रसंगमें जीव और अजीव दो तत्त्वोंमें कणाद आदि दर्शनोके मान्य पदार्थोंका कैसे समावेश हो जाता है, यह अत्यन्त स्पष्टतासे बताकर जैन दर्शनमें प्रसिद्ध चार ध्यान और उनके भेद-प्रभेदोंका सविस्तर वर्णन किया है। इसके बाद दसवीं गाथाकी व्याख्यामें वाच्यका स्वरूप निश्चित करनेके लिए लट्ट

आदिके अर्थविचारसे सम्बद्ध अनेक मीमांसक पक्षोंको रखकर उसपर विद्या-मन्दीने अष्टसहस्रीमें की है वैसी नियोगकी विस्तृत चर्चा की है। पैसठवीं गाथाकी व्याख्यामें दिगम्बरोके साथ मतभेदवाले निग्रन्थ द्वारा वस्त्र-पात्र धारण करनेके, स्त्री-मुक्तिके और प्रतिभाको वस्त्रालकार धारण करानेके वाद बहुत विस्तारसे दाखिल किये हैं। उनहत्तरवीं गाथाकी व्याख्यामें पुनः सप्तभगी आदिकी स्पष्ट चर्चा करके अनेकान्तका स्वरूप दिखलाया है। अन्तमें निग्रहस्थानके स्वरूपकी बौद्ध और न्यायवादियोंके साथ दीर्घ चर्चा करके टीका पूर्ण की है।

प्रस्तुत टीकामें आये हुए वाद बहुधा तत्त्वसंग्रह, न्यायकुमुदचन्द्र, प्रमेय-कमलमार्तण्ड, सिद्धिबिनिश्चय आदि ग्रन्थोंमें हैं, परन्तु उन ग्रन्थोंकी अपेक्षा प्रस्तुत टीकाकी विशेषता भाषा, शैली, ग्रन्थ एवं ग्रन्थकारोंके नाम तथा उद्धरणके विषयमें—इस प्रकार अनेक प्रकारकी है।

मूल तीनों काण्डोंके विषयोका तथा टीकामें उल्लिखित शास्त्रार्थीय विषयोंका यह अतिमक्षिप्त चित्रण है। इस ग्रन्थके विषयोका क्रमिक और अधिक ख्याल प्राप्त करनेकी इच्छावालेको यदि ग्रन्थका अध्ययन न करना हो, तो भी अनु-क्रमणिका देखनेसे बहुत कुछ ख्याल आ सकेगा।

४

बत्तीसियोंका परिचय

आचार्य सिद्धसेनकी उपलब्ध बत्तीसियाँ इक्कीस और उनमें न्यायावतारका समावेश किया जाय तो बाईस हैं। इन बत्तीसियोंके अबलोकनका सामान्य और संक्षिप्त सार यहाँ दिया जाता है। इसके तीन भाग हैं :

१. ग्रन्थकर्ता सिद्धसेनके युगकी कतिपय परिस्थितियाँ।
२. सिद्धसेनकी योग्यता और स्थिति।
३. बत्तीसियोंका परिचय।

१. सिद्धसेनके जीवनकी जानकारीका सच्चा आधार तो उनके ग्रन्थ ही समझे जा सकते हैं। उनके ग्रन्थोंमें बत्तीसियोंका स्थान सम्मतिकी अपेक्षा भी अनेक दृष्टियोंसे महत्त्वका है। अतः उनका अबलोकन यहाँ प्रस्तुत ही नहीं, अत्यन्त आवश्यक भी है। इसी दृष्टिसे यहाँ उनके विषयमें बौद्धा प्रयत्न किया है।

(१) बत्तीसियोंका वाचन एवं मनन करनेपर उनकी रचनाके युगके विषयमें मनपर ऐसी सामान्य छाप पड़ती है कि जिस समय संस्कृत भाषाका उत्थान और विकास खूब हुआ होगा, जिस समय दार्शनिक विचार संस्कृत भाषामें करनेकी और उन्हें पद्यतकमें गुफित करनेकी प्रवृत्ति जोर-शोरसे चलती होगी, जिस समय प्रत्येक सम्प्रदायके विद्वान् अपने-अपने सम्प्रदायकी स्थापना, पुष्टि और प्रचारके

हमारे समक्ष इस समय जनधर्मप्रसारक सभा, भावनगरकी ओरसे प्रकाशित मुद्रित आवृत्ति है। उसमें जिस क्रमसे बत्तीसियाँ हैं उसी क्रमसे उनकी रचना हुई होगी, ऐसा नहीं लगता। पीछेसे लेखकोंने श्रवण पाठकोने वह क्रम निश्चित किया होगा, ऐसा प्रतीत होता है। इन बत्तीसियोंमेंसे कुछके अन्तमें नाम छपा हुआ है, जब कि कुछके अन्तमें नहीं है। इसपरसे सम्भव तो ऐसा लगता है कि पीछेसे किसीने वे नाम जोड़ दिये हैं। ये कही तो जानी हैं सभी बत्तीसियाँ, पर उनमें कहीं-कहीं पद्य कमोबेश भी हैं। बत्तीस-बत्तीसके हिसाबसे बाईस बत्तीसियोंके कुल ७०४ पद्य होने चाहिए, परन्तु उपलब्ध मुद्रित बत्तीसियोंमें उनकी कुल संख्या ६९५ है। २१वीं बत्तीसीमें एक पद्य अधिक है अर्थात् उसमें कुल तैंतीस पद्य हैं, जब कि ८, ११, १५ और १९ इन चारमें बत्तीसकी अपेक्षा कम पद्य हैं। पद्योंकी यह कमोबेश सख्या बत्तीसियोंके रचना-समयमें ही होगी, या पीछेसे कमोबेशी हुई होगी, या फिर मुद्रणकी आधारभूत प्रतियोंकी अपूर्णताके कारण मुद्रित आवृत्तिमें आधी होगी, यह इस समय कहना कठिन है; फिर भी ऐसा प्रतीत होता है कि कमो-बेशीकी यह गोलमाल पीछेसे ही किसी कारणवश हुई होगी।

ये सभी बत्तीसियाँ सिद्धसेनके जैन दीक्षा अंगीकार करनेके पश्चात् ही लिखी गयी हो, ऐसा नहीं कहा जा सकता। सम्भव है कि उन्होंने इनमेंसे कुछ बत्तीसियाँ पूर्वाश्रममें भी रची हो और बादमें उन्होंने श्रवण उनके अनुगामी शिष्योंने उनकी इन सभी कृतियोंका सग्रह किया हो और वह सुरक्षित भी रहा हो।

दार्शनिक विभागमें जैमिनीय जैसे प्रसिद्ध दर्शनकी बत्तीसी नहीं लिखायी पड़ती। इससे ऐसा सूचित होता है कि शायद लुप्त बत्तीसियोंमें वह भी रही हो।

मुद्रित बत्तीसियाँ अत्यन्त अशुद्ध और सन्दिग्ध हैं। कई स्थानोंमें तो संकड़ों बार प्रयत्न करनेपर भी अर्थ समझमें नहीं आता और अनेक स्थानोंपर वह सन्दिग्ध रहा है। अनेक पुरानी और लिखित प्रतियोंका सग्रह करके और पाठान्तरोंको मिलाकर यदि वे पढ़ी जायें, तो बहुत अशर्म अम और सन्देह दूर हो सकता है। इस समय तो बत्तीसियोंके बारेमें हमारा सारा कथन इस शुद्ध, अशुद्ध

लिए तर्क और खास करके बाइशास्त्रका गहरा अभ्यास करके उसके द्वारा अपने मन्तव्यका समर्थन और परमन्तव्यका खण्डन करनेमें ही कृतकृत्यता मानते होंगे, जिस समय किसी भी विरोधी सम्प्रदाय द्वारा प्रतिष्ठित भावना और विचार-सरणीके बलसे अपने सम्प्रदायकी नींव हिल उठनेकी सम्भावना उपस्थित होते ही उन भावनाओं और विचारसरणियोंको अपने-अपने ढंगसे अपना लेनेकी और उन्हें अपने सम्प्रदायका रूप देनेकी विद्वानोंको अनिवार्य आवश्यकता मालूम हुई होगी, जिस समय वैदिक दर्शनकी प्रसिद्ध शाखाओं तथा महायान सम्प्रदायकी सभी बौद्धशाखाओंके (मात्र पुस्तके ही नहीं, परन्तु) अनुगामी प्रकाण्ड विद्वानोंका अस्तित्व होगा और वे अपनी-अपनी शाखाका महत्त्व प्रस्थापित करने तथा उसे सुरक्षित रखनेके लिए वादमें उतरते होंगे, जिस समय वादविवादके लिए राजसभा अथवा वैसी ही प्रभावशाली दूसरी सभाओंका आश्रय लिया जाता होगा और प्रभावशाली सभाध्यक्षको अपनी ओर आकर्षित करनेके लिए उसकी प्रशंसामें स्तुतिग्रन्थ रचनेकी अथवा वैसी दूसरी प्रवृत्ति चलती होगी, जिस समय न्याय अर्थात् प्रमाणचर्चा और उसमें भी खास करके परार्थानुमानचर्चा तथा उससे सम्बद्ध वादविवादके नियमोंकी विचारणा अधिक होती होगी और उस विषयके शास्त्रोंकी रचना करनेकी ओर विशेष ध्यान दिया जाता होगा, उस परिस्थितिमें प्रस्तुत बत्तीसियोंकी रचना हुई होगी, ऐसा प्रतीत होता है।

और अर्धशुद्ध पाठोंकी पूरी या अधूरी अबतककी हमारी समझके आधारपर हुआ है। इसमें फेरफार और संशोधनको काफी अवकाश है।

ऊपरका कथन सन् १९३२ तककी परिस्थितिको ध्यानमें रखकर लिखा गया है। इसके बाद अबतकमें बत्तीसियोंकी कई प्रतियाँ प्राप्त हुई हैं। उनमेंसे एक तो अतिजीर्ण टाडथत्रीय प्रति भी है। कागजपर लिखी हुई बार-बार प्रतियाँ और भी मिली हैं। इन सबका मुद्रित प्रतिके साथ मिलान करके प्रथम दृष्टिसे पाठान्तर भी लिख रखे हैं; परन्तु उन पाठान्तरोंकी भाषा, अर्थ, सन्दर्भ आदि दृष्टिसे धीरे-धीरे विशेष जाँच हम कर नहीं सके हैं। यद्यपि प्रथम दृष्टिसे जो जाँच की गयी है, उससे मुद्रित प्रतिकी कई अशुद्धियोंका निवारण हुआ है और कई अशुद्धियोंके स्थानमें कल्पनासे उचित पाठ भी ध्यानमें आये हैं, तथापि इस समयतक हब बत्तीसियोंकी बाचना अन्तिम स्वरूपमें स्थिर नहीं कर सके हैं। अतएव ऊपरका कथन हमने ज्योंका त्यों रखा है।

(२) बत्तीसियोंके वाचनपरसे उसके प्रणेताके बारेमें जो नौ बातें स्फुट होती हैं, वे इस प्रकार हैं :

(क) नाम—बत्तीसियोंकी रचनाके समय कर्ताका सिद्धसेन नाम प्रसिद्ध था, क्योंकि ५वी बत्तीसीके अंतमें इस नामका उल्लेख है।

(ख) जाति—श्रुति एवं उपनिषदोंका मौलिक अभ्यास तथा संस्कृत भाषापरका प्रभुत्व पूर्वाश्रममें उनके ब्राह्मणत्वकी सूचना देता है।

(ग) सम्प्रदाय—वह जैन सम्प्रदायके तो थे ही, परन्तु उसमें भी श्वेताम्बर थे, दिगम्बर नहीं, क्योंकि दिगम्बर परम्परामें अमान्य और श्वेताम्बर आगमोंमें निर्विवाद रूपसे मान्य ऐसी महावीरके गृहस्थाश्रम तथा चमरेन्द्रके शरणागमनकी बातका वे उल्लेख करते हैं।

(घ) अभ्यास और पाण्डित्य—तत्कालीन सभी वैदिक दर्शनोंके, महा-यान सम्प्रदायकी सभी शाखाओंके एवं आजीवक दर्शनके गहरे और मौलिक अभ्यासके अतिरिक्त जैन दर्शनका उन्हें तलस्पर्शी अभ्यास था, क्योंकि वे सभी दर्शनोंके मन्तव्योंका संक्षेपमें किंतु स्पष्ट रूपमें प्रतिपादक पद्धतिसे छोटे-छोटे प्रकरणोंमें वर्णन करते हैं और ऐसा करके सभी विद्वानोंके लिए सब दर्शनोंका अभ्यास सुलभ करनेका लघु पथ तैयार करते हैं।

(ङ) स्वभाव—उनका स्वभाव सदा प्रसन्न और उपहासशील होगा, क्योंकि वे बहुत बार एक सामान्य वस्तुका इस ढंगसे वर्णन करते हैं कि उसे सुनते ही चाहे जैसा गम्भीर आदमी भी एक बार तो खिलखिलाकर हँसे बिना शायद ही रह सके।

(च) दृष्टि—उनकी दृष्टि समालोचनाप्रधान थी, अतः तर्क द्वारा किसी भी वस्तुका निर्भय परीक्षण करनेपर भी वे साम्प्रदायिकतासे मुक्त नहीं थे, क्योंकि उनकी दृष्टि पर-सम्प्रदायपर आक्रमण करते समय तर्कका तीव्र अवलम्बन लेती है, जब कि स्वसम्प्रदायकी तर्कबलसे सिद्ध न हो सकनेवाली बातोंके विषयमें मात्र श्रद्धाका आधार लेकर उसपरसे तार्किक परवादियोंके सामने तर्कबलसे ही सिद्धान्त स्थापित करते हैं। मतलब कि स्व-सम्प्रदाय और पर-सम्प्रदायकी बातोंकी परीक्षा करते समय उनकी तर्कबुद्धिकी तुला एक जैसी नहीं रहती।

(छ) राजा, सभा और बाह्यगोष्ठियोंका परिचय—उन्हें किसी एक राजा-का खास परिचय था, क्योंकि वह किसी राजाको उद्दिष्ट करके ही ११वीं गुण-

१. बेखी बत्तीसी २.३; ५.६।

२. उवाहरणार्थ बत्तीसी ६.१, ८.१ तथा १२.१।

३. उवाहरणार्थ बत्तीसी १.१४।

ब्रह्मस्तुतिकी रचना करते हैं। राजसभाका परिचय भी उस स्तुतिपरसे तथा बादविषयक बत्तीसियोंके ऊपरसे स्पष्ट होता है। ऐसा लगता है कि बादगोष्ठीमें तो स्वयं उन्हें खड़ा रहनेका और दूसरोंकी बैसी गोष्ठियोंकी प्रत्यक्ष देखनेका प्रसंग बहुत बार मिला होगा, क्योंकि वे बादके नियमोंका और जल्प-वितण्डाके दोषोंका अपनी नजरसे देखा हो, बैसा तादृश वर्णन करते हैं।

(ज) प्रतिभा—उनकी प्रतिभा नवसर्जनकारिणी थी ऐसा लगता है, क्योंकि उन्होंने स्तुतियोंकी रचनामें पूर्वाचार्योंका अनुकरण करनेपर भी उनमें बहुत-सी नवीनताका समावेश किया है और दूसरोंकी कही हुई वस्तुको एकदम नये ढंगसे कहा है। उनकी कृतियोंमें कई मन्तव्य तो सर्वथा अपूर्व दिखायी पड़ते हैं और चालू प्रथाके विरुद्ध विचार उपस्थित करनेका प्रतिभावल भी उनमें है।

(झ) तत्त्वज्ञभक्ति—उनकी भगवान् महावीरके प्रति भक्ति मात्र एक श्रद्धालुकी भक्ति नहीं है, परन्तु तत्त्वज्ञकी भक्ति है, क्योंकि उन्होंने अपनी स्तुतियोंमें जो भक्तिभाव प्रदर्शित किया है, उसके पीछे प्रेरकतत्त्व मुख्यरूपसे महावीरके तत्त्वज्ञानका गहरा और समग्राही भान ही है। महावीरके तत्त्वज्ञानकी जिन-जिन बातोंने उनके हृदयपर गहरा असर किया और जिनके कारण वे जैनदर्शन-रसिक बने, उन बातोंकी विशेषताका चमत्कारपूर्ण ढंगसे वर्णन करके महावीरके प्रति अपनी जाग्रत् एव सजीव श्रद्धा तथा भक्ति प्रकट करते हैं। वस्तुतः तो स्तुतिके बहाने वे महावीरके तत्त्वज्ञानकी उत्कृष्टता दिखलानेका प्रयत्न करते हैं।

(३) बत्तीसियोंके परिचयको बहिरंग और अन्तरंग इन दो भागोंमें विभक्त कर आगे चले।

बहिरंग परिचय—बत्तीसियोंकी भाषा संस्कृत है, परन्तु वह साधारण कक्षाकी न होकर दार्शनिक, आलंकारिक और प्रतिभासम्पन्न विद्वान् कविके योग्य प्रौढ एव गम्भीर है। पद्योका बन्ध कालिदासके पद्योंके जैसा सुश्लिष्ट और रीति वेदभीप्राय है। प्राप्त बत्तीसियोंमें प्रायः १७ छन्दोंका उपयोग किया गया है। बादरहस्यका वर्णन करनेवाली सातवीं बत्तीसीके सिवा सभी दार्शनिक बत्तीसियोंमें केवल अनुष्टुप् छन्द है और उनमें ज्ञादि तथा अन्तमें छन्दोभेद भी नहीं है; जब कि स्तुति, समीक्षा और प्रशंसात्मक बत्तीसियोंमें अलग-अलग छन्द हैं और उनमें प्रारम्भ तथा अन्तमें प्रायः छन्दोभेद भी है।

अन्तरंग परीक्षा—विषयकी दृष्टिसे स्थूल वर्गीकरण करे, तो प्राप्य बत्तीसियोंके मुख्य रूपसे तीन विभाग होते हैं। पहली पाँच, ग्यारहवीं और इक्कीसवीं ये सात स्तुत्यात्मक हैं, छठी और आठवीं समीक्षात्मक हैं और बाकीकी सब दार्शनिक और वर्णनात्मक हैं।

स्तुत्यात्मक वर्गमें जो ग्यारहवीं बत्तीसी है, वह किसी राजाकी और बाकीकी सब महावीरकी स्तुतिरूप है। इनमेंसे जो इक्कीसवीं महावीरद्वात्रिंशिका है, उसकी भाषा, रचना और वस्तुकी दूसरी बत्तीसियोंके साथ तुलना करनेपर ऐसा प्रतीत होता है कि वह किसी दूसरे ही सिद्धसेनकी कृति है और चाहे जिस कारणसे दिवाकरकी मानी जानेवाली कृतियोंमें दाखिल होकर दिवाकरके नामपर चढ़ गयी है।^१ समीक्षात्मक वर्गमें छठी बत्तीसी शास्त्रके प्रणेतारकी समीक्षा करती है, जब कि आठवीं बत्तीसी जल्पात्मक वादकभाके गुण-दोषोंकी समीक्षा करती है। दार्शनिक और वर्णनात्मक वर्गमें सातवीं बत्तीसी वादकया-विषयक नियमोंका वर्णन करती है, जब कि दूसरी सब दार्शनिक हैं। दार्शनिकमें छह बत्तीसियाँ तो इस समय स्पष्ट रूपसे जँनेतर दर्शनकी चर्चावाली हैं, जिनमेंसे वेद नामकी^२ बत्तीसी उपनिषद्मान्य सगुण-निर्गुण पुरुषतत्त्वका वर्णन करती है। बारहवीं न्यायदर्शनके, तेरहवीं सांख्यदर्शनके, चौदहवीं वैशेषिकदर्शनके, पन्द्रहवीं बौद्धदर्शनके और सोलहवीं कदाचित् नियति (आजीवक) (?) दर्शनके स्वरूपका आलेखन करती है। बाकीकी दसवीं, सत्रहवीं, अठारहवीं, उन्नीसवीं, बीसवीं तथा बाईसवीं ये छह तो केवल जैन दर्शनसे सम्बद्ध प्रतीत होती हैं। इनमेंसे बाईसवीं न्यायावतार सिर्फ जैनसम्मत न्याय अर्थात् प्रमाणविद्याका ही निरूपण करती है।

१. स्तुत्यात्मक—मयूरका सूर्यशतक, बाणका षण्डीशतक, समन्तभद्र और जम्बूकविके जिनशतक तथा रामचन्द्र भारतीका बुद्ध-विषयक भक्तिशतक—ये सब स्तुतिरूप हैं, परन्तु उनमें प्रस्तुत बत्तीसियोंकी भाँति तत्त्वज्ञानमूलक स्तुति नहीं है। इससे प्रस्तुत बत्तीसियोंके साथ उनकी तुलना नहीं हो सकती। ऐसी तुलनाके लिए योग्य तो ममन्तभद्रका स्वयम्भूस्तोत्र है। स्वयम्भूस्तोत्रमें किसी एककी नहीं, किन्तु चौबीसो तीर्थंकरोंकी स्तुति आती है, जब कि प्रस्तुत बत्तीसी-

१. उपलब्ध इक्कीसवीं और बाईसवीं बत्तीसीपर टीकाएँ लिखी गयी हैं और वे छपी भी हैं। इक्कीसवीं बत्तीसीपर सोलहवीं शताब्दीके उदयसागरसुरि (विधिपथीय—आंचलिक) की टीका है, जब कि बाईसवीं बत्तीसी न्यायावतारके ऊपर प्रसिद्ध आचार्य सिद्धार्थिकी टीका है। दूसरी किसी भी बत्तीसीके ऊपर किसीकी टीका अबतक न तो सुनी है और न देखी ही है।

२. इस वेदवावद्वात्रिंशिकाका अर्थदर्शन, उपनिषदोंकी तुलनाके साथ, मेंने किया है, जो भारतीय विद्या (सिध्दी स्मारक अंक) में तथा अलग पुस्तकाकार भी छपा है।

पंचकर्म केवल महावीरकी स्तुति है। स्वयम्भूस्तोत्रमें कुल १४३ पद्य हैं, जब कि प्रस्तुत बत्तीसियोंके कुल पद्य १६० होते हैं। इतने अन्तरके अतिरिक्त दोहोमें अनेक प्रकारका अर्थसूचक साम्य भी है। इस साम्यमें छन्द, उपक्रम, उपसंहार, कई खास शब्द, शैली तथा वस्तुकल्पना एवं उपादान समानता मुख्य रूपसे तुलना करनेवालेका ध्यान आकृष्ट करती है।^१

स्वयम्भूस्तोत्रमें जैसे अनेक छन्दोंकी पसंदगी है, वैसे ही बत्तीसी-पंचकर्म भी है। स्वयम्भूस्तोत्रका प्रारम्भ स्वयम्भू शब्दसे होता है और समाप्ति (श्लो० १०२) इलेषमें कतकि समन्तभद्र नामके साथ होती है। बत्तीसी-पंचकर्म भी ऐसा ही है। उसमें भी पहला स्वयम्भू शब्द है और अन्तमें इलेषमें (बत्तीसी ५, श्लो० ३२) कर्ताका सिद्धसेन नाम है। सिद्धसेन और समन्तभद्रसे पहले कनिष्कके समयमें होनेवाले बौद्ध स्तुतिकार मातृचेट^२ भी बुद्धको 'स्वयम्भू' पदसे

१. समान अर्थवाले पद्य—

स्वयम्भूस्तोत्र	बत्तीसी
जिनो जितक्षुल्लकवादिशासनः ५	प्रयंचितक्षुल्लकतर्कशासनः १.१
समन्तभद्रम् १४३	समन्तसर्वांगगुणम् १.२
नैतत् समालोढपद त्वदन्यैः ४१	परैरनालोढपद्यस्त्वयोदितः १.१३
जिनं त्वयि सुप्रसन्नमनस्स्थिता वयम् १२९	त्वयि प्रसादोदयसोत्सवाः स्थिताः । त्वदाभयकृतादरास्तु वयमद्य वीर स्थिताः ३.२
मयापि भक्त्या परिणूयसेऽद्य ३५	न केवलं आद्यतयं व नूयसे १.४
वाक्सिहनादः ३८	सुगर्वासिहनादः कृतः ३.२६

सिहनाद शब्द बौद्ध पिटकके मज्झिमनिकायके सिहनादसुत्तमें बहुत पहलेसे प्रसिद्ध है और अश्वघोषने भी इसे लिया है—तनाद सिहनादं (सर्ग ५, श्लो० ४८)। गीता (१.१२) में भी यह शब्द है।

पद्योंमें आये हुए समान शब्द—

स्वयम्भू	स्वयम्भूस्तोत्र	१	बत्तीसी	१.१
वसुधावष्	"	३	"	५.५
इति निरूपम	"	१०२	"	५.३२

२. अध्यर्धशतक ८। विशेषके लिए देखो 'वर्णन अने चिन्तन' (गुजराती) पृ० ६५४।

सम्बोधित करके समस्कार करते हैं। दिगम्बराचार्य कुन्दकुन्दने भी प्रवचनसार' (१. १५-६) में 'स्वयम्भू' शब्दका अर्थ जैन दृष्टिसे किया है।

इन दोनोंमें एक अथवा दूसरे रूपमें प्रयुक्त अनेक समान शब्द खास ध्यान आकर्षित करते हैं। तत्त्वज्ञानके द्वारा स्तुत्य देवकी महत्ता दिखलाते हुए अमुक प्रकारके तत्त्वका तूने ही प्रतिपादन किया है, दूसरे किसीने नहीं—ऐसी अन्ययोग-व्यवच्छेदकी' शैली दोनोंमें एक-जैसी है। इसी शैलीको आगे जाकर विद्यानन्दीने आप्तपरीक्षामें तथा हेमचन्द्रने दूसरी द्वानिशिकामें अपनाया है। "हे प्रभो ! तेरी स्पृहामें तेरी तुलना करनेके लिए निकले हुए दूसरे तपस्वी अन्तमें हारकर तेरी शरणमें आये"—यह समग्र वस्तु दोनोंकी स्तुतियोंमें जैसीकी तैसी है।^१ समन्तभद्र और सिद्धसेन दोनोंने अपनी-अपनी स्तुतिमें^२ इन्द्रकी सहस्राक्षताकी प्रसिद्धिके ऊपर जो कल्पना की है, वह बिम्ब-प्रतिबिम्ब जैसी है। दोनों स्तुतिकारोंकी स्तुतिका अर्थोपादान मुख्यतः तत्त्वज्ञान है। दोनों ही जैन तत्त्वज्ञानके आत्मारूप अनेकान्तकी विशिष्टता अनेक प्रकारसे दिखलाकर उसके द्वारा उसके प्ररूपकके रूपमें अपने-अपने स्तुत्य देवोंका महत्त्व गाते हैं। दोनोंकी स्तुतियोंमें यत्र तत्र स्तुतिके बहाने जैन तत्त्वज्ञानके विविध अंग और जैन आचारके विविध अंशोंकी ही विशिष्टता दृष्टिगोचर होती है। वस्तुतः दोनों स्तुतियोंका अधिक उपादान एकमात्र जैन तत्त्वज्ञान और जैन आचार है।^३

१. तुलना करो बत्तीसी १-२६-८ और ३-२० के साथ स्वयम्भू० १९, २५, ३३।

२. यमीश्वरं बीक्ष्य विधूतकल्मष तपोधनास्तेऽपि तथा बुभूषवः।

वनौकसः स्वधमबन्धुबुद्धयः शमोपदेशं शरणं प्रपेदिरे ॥

—स्वयम्भू० १३४

अन्येऽपि मोहविजयाय निषीदय कक्षा-

मन्युत्थितास्त्वयि विरुद्धसमानमानाः।

अप्राप्य ते तव गतिं कृपणावसाना-

स्त्वामेष शरणं ययुस्तद्वहन्तः ॥ बत्तीसी २-१०

३. स्वयम्भू० ८९ और बत्तीसी ५-१५।

४. उदाहरणार्थ स्वयम्भू० १४, २२-५, ३३, ४१-४, ५२, ५४, ५९, ६०, ६१-५, ८२, ९८-९, १००, १०१, ११८-२० और बत्तीसी १-२०, ३४, २६, २८-९, २-२५, ३-३, ८, १०-१; ४-१९ आदि।

स्वयम्भू—ब्रह्मा, महेश्वर—शिव और पुरुषोत्तम—विष्णु इस पौराणिक त्रिमूर्तिकी देवके रूपमें जो भावना लोकमानसमें प्रतिष्ठित हो गयी थी और जिस भावनाको हम सद्धर्मपुण्डरीक' जैसे प्राचीन बौद्ध ग्रन्थोंमें बौद्ध विद्वानोंके द्वारा बुद्धके साथ जुड़ी हुई देखते हैं, उसी भावनाको उन्हीं पौराणिक शब्दोंमें लेकर सिद्धसेन' और समन्तभद्र' दोनोंने कमोबेश परिमाणमें अपने स्तुत्य देव तीर्थकरमें जैन शैलीसे लागू करके लोगोको ऐसा सूचित करनेका प्रयत्न किया है कि तुम जिन ब्रह्मा, विष्णु और महेश्वरको मानते हो वह त्रिमूर्ति तो वास्तवमें जैन तीर्थकर ही हैं, दूसरे कोई नहीं। इसी प्रकार लोगोमें प्रतिष्ठाप्राप्त इन्द्र, सूर्य आदि वैदिक देवोको, आदिसाह्य अर्थात् कपिल जैसे तत्त्वज्ञ महर्षिको तथा सद्धर्मके प्रचारकके रूपमें चारो ओर ख्यातिप्राप्त तथागत सुगतको इन दोनों स्तुतिकारोने अल्पाधिक परिमाणमें अपनाकर और अपने स्तुत्य तीर्थ-करमें उनका वास्तविक अर्थ चटाकर' लोगोको उसीमें ही उनका साक्षात्कार करनेका सूचन किया है। यही बात भक्तामर (२३-२६) और कल्याणमन्त्रिक (१८) में हम देख सकते हैं।

उपनिषद् और गीताके अम्यासकी गहरी छाप प्रस्तुत स्तुतिपत्रकमें ही नहीं, दूसरी अनेक बत्तीसियोमें स्पष्ट परिलक्षित होती है', परतु स्वयम्भूस्तोत्रमें वैसी नहीं है।

१. एमेव हं लोकपिता स्वयम्भू चिकित्सकः सर्वप्रजान नाथः ।

—सद्धर्मपुण्डरीक पृ० ३२६ ।

अमरकोशमें भी बुद्धके नामके रूपमें अद्वयवादी और विनायक शब्दका प्रयोग देखा जाता है। वस्तुतः ये दोनों शब्द वैदिक सम्प्रदायके हैं।

२. १.१; २.१; ३.१ ।

३. स्वयम्भू० १ ।

४. तुलना करो १.१; २.१, १९ और स्वयम्भू० ३.५ ।

५. बत्तीसी

गीता

अव्यक्तमध्याहृतविज्ञलोकमनावि-

अनाविमध्यान्तमनस्तवीर्यमनन्तबाहुं

मध्यान्तमपुण्यपापम् ।

१.१

शशिसूर्यनेत्रम् ।

अ० ११.१९

समन्तसर्वाक्षगुणं निरक्षं स्वयंप्रभं

सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविर्जितम् ।

सर्वगतावभासम् ।

१.२

अ० १३.१४

प्रवेतावधत्तर अ० १३, १६-७ ।

ब्राह्मणधर्ममें प्रतिष्ठित आश्रमव्यवस्थाके अनुगामी कालिदासने लग्नभावना-का औचित्य दिखलानेके लिए महादेव और अजके विवाहकालीन नगरप्रवेशका प्रसंग लेकर उस प्रसंगसे हर्षोत्प्लुत स्त्रियोंके अवलोकनकौतुकका जैसा माभिक शब्दचित्र अंकित किया है^१, वैसा चित्र अवधोषके काव्यमें^२ और सिद्धसेनकी स्तुतिमें^३ भी है। अन्तर है तो वह केवल इतना ही है कि अवधोष और सिद्धसेन दोनों श्रमणधर्ममें प्रतिष्ठित एकमात्र त्यागाश्रमके अनुगामी होनेके कारण उनका वह चित्र वैराग्य और गृहत्यागके साथ मेल खाता है और इसीलिए उसमें बुद्ध और महावीरके गृहत्यागसे सिद्ध और निराश स्त्रियोंकी शोकजन्य चेष्टाओंका सूचन है।

वसन्ततिलका छन्दवाली दूसरी बत्तीसी पढ़ते ही भक्तामर और कल्याण-मन्दिरका स्मरण हो आता है। इन दोनोंमें शब्दविन्यास, शैली, प्रसादगुण और कल्पनाका कुछ सादृश्य^४ होनेपर भी एक अन्तर ध्यानमें आता है और वह यह कि

विद्यामहेस्वरम्	२.१	मायिन तु महेस्वरम्।—इवेता० ४.१०
ब्रह्माक्षरम्	२.१	कठ० १.२ और १५; गीता ८.१५
३.८		इवेता० १.२; ६.१
१० २३-४		गीता ६.११-३, इवेता० ४.१०-१
१०.२८		गीता २.४०
१३.३२		कठ० २.५

१. कुमारसंभव सर्ग ७, श्लो० ५६; रघुवंश सर्ग ७, श्लो० ५।

२. बुद्धचरित सर्ग ८, श्लो० २०।

३. बत्तीसी ५.१०-१। इनमेंसे दसवाँ श्लोक सौन्दरनन्दके ६.४ की छाया है। जैसे कि—

अपूर्वशोकोपनतत्त्वमानि नेत्रोदकविलम्बविशेषकाणि ।

विविक्तशोभान्यबलाननानि विलापवाक्षिण्यपरायणानि ॥ ५.१०

सा खेदसस्विन्नललाटकेन निःश्रासनिष्पीतविशेषकेण ।

चिन्ताचलाक्षेण मुखेन तस्थौ भर्तारमन्यत्र विशंकमाना ॥

—सौन्दरनन्द सर्ग ४, श्लो० ६

४. तुलना करो बत्तीसी 'चित्रं किमत्र' २.८, भक्तामर० १५, कल्याण० २० तथा बत्तीसी अनेन २.२३, कल्याण० श्लोक ११, १५।

शैलीके लिए : बत्तीसी २.१५, भक्तामर० २९, कल्याण० ७।

कल्पनाके लिए : बत्तीसी २७-९, भक्तामर० १७-९।

उस बत्तीसीमें सिद्धसेनके तत्त्वज्ञानकी ऊर्मियाँ दृष्टिगोचर होती हैं^१, तो भक्तामर और कल्याणमन्दिरमें कहींपर तत्त्वज्ञानका उन्मेषतक नहीं है। कल्याणमन्दिर यदि सिद्धसेनकी कृति होती, तो उसमें उनका सहज तत्त्वज्ञान एकाध बार भी आये बिना न रहता, ऐसी भी कल्पना आती है।

तीसरी बत्तीसीके प्रारम्भमें पुरुषोत्तमत्वकी जो भावना महावीरमें आरोपित की गयी है, वह गीता (अ० १५) में आये हुए पुरुषोत्तमके और योगसूत्र (१.२४) में उल्लिखित पुरुषविक्षेपके वर्णनसे प्रभावित है, ऐसी कल्पना होती है।

वैतालीय छन्दमें चौथी स्तुति जब हम पढ़ते हैं, तब विषयभेद होनेपर भी शब्दबन्ध और नादकी समानताके कारण कालिदासके रतिविलाप (कुमारसम्भव सर्ग ४) और अजविलाप (रघुवश सर्ग ८) का तथा अश्वघोषवर्णित नन्दके स्त्री-विवात (सौन्दरनन्द सर्ग ८) का स्मरण हुए बिना नहीं रहता।

यद्यपि पाँचों स्तुतियाँ एकके बाद एक इस तरह क्रमसे छपी हैं, इसलिए इस समय हमे अखण्ड एक स्तुतिके रूपमें ही प्राप्त होती है, फिर भी उनमेंसे प्रत्येकका आदि-अन्त देखनेपर ऐसा मालूम होता है कि वे सब अलग-अलग स्वतन्त्र रूपसे ही रची गयी होगी और बादमें ही एक साथ रख दी गयी होगी। पाँचवी स्तुति यद्यपि बत्तीस श्लोक जितनी एक छोटी-सी कृति है, तथापि उसमें गृहस्थाश्रम, गृहत्याग, कठोर साधनाके लिए वनविहार, भयंकर परीषह और उनपर विजय, प्राप्त दिव्य ज्ञान और उसके द्वारा लोगोमें किया गया धर्मप्रचार—इस प्रकार महावीरके जीवनकी बातोंका अत्यन्त सक्षेपमें क्रमिक वर्णन होनेसे उसे पढ़नेपर ऐसा प्रतीत होता है कि मानो महावीरके जीवनका सक्षेपमें चित्रालेखन करनेवाला यह छोटा-सा काव्य ही न हो ? इस जगह आचाराग प्रथम श्रुतस्कन्धके महावीर-जीवन-विषयक अंतिम नवम अध्ययनका स्मरण हो आता है।

स्तुतिपत्रकमें मुख्य वस्तु स्तुति है, और स्तुति यानी असाधारण गुणका कथन। इससे हमे यह देखना चाहिए कि सिद्धसेनने अपने स्तुत्य महावीरकी असाधारणताका किस-किस रूपमें वर्णन किया है। इस दृष्टिसे स्तुतिपत्रकको देखनेपर उसमें वर्णित असाधारणताको मुख्य रूपसे चार भागमें बाँट सकते हैं : (१) मम्प्रदायस्वीकृत शरीरके अतिशयोके वर्णन द्वारा^२, (२) जीवनमें घटित

१. बत्तीसी २.१९, २२, २५, ३१।

२. बत्तीसी १.१४।

घटनाके रूपमें शास्त्रमें उल्लिखित प्रसंगोंके वर्णन द्वारा,^१ (३) अन्य सम्प्रदायों तथा उनके मान्य आचार्योंका अधिरोपण करके स्वसम्प्रदाय और उसके प्रणेता महावीरकी उत्कृष्टताके वर्णन द्वारा,^२ और (४) आचार, विचार, भाषा, दृष्टि और तात्त्विक सिद्धान्तके बारेमें अन्य प्रवादियोंकी अपेक्षा महावीरकी विसिष्टताके वर्णन द्वारा^३ ।

सिद्धसेनकी इन स्तुतियोंके साथ समन्तभद्रकृत युक्त्यनुशासन और आप्त-मीमांसा तथा हेमचन्द्रका वीतरागस्तोत्र तथा अयोग एव अन्ययोगव्यवच्छेद द्वात्रिंशिकाएँ भी विषयकी दृष्टिसे सन्तुलनीय हैं ।

भ्यारहवीं बत्तीसीके अन्तमें 'गुणवचनद्वात्रिंशिका' नाम मुद्रित है। उसमें किसी राजाकी स्तुति है। इस स्तुतिकी पढ़नेपर ऐसा मालूम होता है कि मातो स्तुतिकार उस राजाके सम्मुख रहकर^४ ही उसके तेज, पराक्रम आदि गुणोंका कवि-सुलभ विविध कल्पनाओं और अलंकारोंके द्वारा भिन्न-भिन्न अनेक छन्दोंमें वर्णन कर रहे हों ।

२ सवींशास्त्रक—छठी बत्तीसीमें आप्तकी समीक्षा है, जो समन्तभद्रकी आप्तमीमांसा और विद्यानन्दीकी आप्तपरीक्षाकी याद दिलाती है। इन तीनोंमें आप्तका निर्धारण और आप्तकी अन्तिम पसन्दगी समान होनेपर भी तीनोंके मार्गमें थोड़ा-थोड़ा अन्तर है। समन्तभद्र सामान्य जनवर्गमें आप्तत्वके साधन माने जानेवाले सभी बाह्य लक्षणोंका निराकरण करके आप्तत्वके सच्चे साधक-हेतुके रूपमें एकमात्र वीतरागत्वको निश्चित करते हैं, और वैसा वीतरागत्व दूसरे किसीमें नहीं, किंतु जैन तीर्थंकरमें है, ऐसा प्रस्थापित करते हैं^५ और ऐसी प्रस्थापनाके लिए उनके अनेकान्तस्पर्शी शासनका मार्मिक वर्णन करते समय अपना जैन तत्त्वज्ञान उसमें नियोजित करते हैं। विद्यानन्दी जैन अरिहन्तका आप्तके रूपमें निर्धार करनेके लिए वस्तु तो समन्तभद्रकी लेते हैं, परन्तु नैयायिक आदिके द्वारा मान्य ईश्वर, सांख्यसम्मत कपिल और बौद्धसम्मत मुगतके आप्तत्वका उनके मन्तव्योंमें विरोध दिखलाकर खण्डन करते हैं और मीमांसकसम्मत

१. चमरेन्द्रका प्रसंग २.३; संगमका परोपह ५.१८ ।

२. बत्तीसी १.५, ६, ७, १२ ।

३. उदाहरणार्थ १.१८, २४ आदि ।

४. देखो श्लोक २२ ।

५. देखो आप्तमीमांसा श्लो० १-७ ।

वेदके अपौरुषेयत्व तथा असर्वज्ञवादको भी प्रमाणविरुद्ध बताते हैं । इस प्रकार वे अपनी आप्तपरीक्षामें विरोधी दर्शनोंकी सबिस्तर खण्डनरूपक समीक्षा नामनिर्देशपूर्वक करते हैं, तो सिद्धसेन अपनी छठी बत्तीसीमें यही वस्तु दूसरी तरह रखते हैं । वे देखते हैं कि महावीरको आप्तके रूपमें मान्य रखनेमें सबसे बड़ा व्यवधान पुरानेसे छिपके रहनेकी और पुरानेमें सत्य देखनेकी परीक्षाशून्य श्रद्धा है । इससे वे पहले पुरातनता क्या है और पुरातनके साथ सत्यका क्या सम्बन्ध है, इसकी कठोर एवं तलस्पर्शी समालोचना करते हैं^१ । ऐसा करनेपर वे शत्रुओंके बढ़ जानेकी, निन्दा होनेकी या अन्य किसी प्रकारकी परवाह किये बिना अपना तर्कप्रवाह बहाते जाते हैं; और सभी वस्तुका तर्कसे परीक्षापूर्वक स्वीकार या परिहार करना चाहिए, ऐसा सूचित करके अन्तमें तर्ककी कसौटीसे स्वयं महावीरको ही आप्तके रूपमें स्वीकार करते हैं । कालिदासने पुरानेमें गुण देखनेकी और नयेमें दोष देखनेकी अन्धश्रद्धाका तर्कपूर्वक निषेध किया है, परन्तु वह तो काव्यकी उद्दिष्ट करके और वह भी अत्यन्त सन्तुष्ट ही, जब कि सिद्धसेनने पुरातनता और नवीनताकी जो समीक्षा की है, वह अत्यन्त वैविध्यपूर्ण तथा सब विषयोंमें लागू हो सके ऐसी है । इसीसे हम पहले भी कह चुके हैं कि 'पुराणमित्येव न साधु सर्वम्' इत्यादि कालिदासका पद्य छठी बत्तीसीमें भाष्यायमाण हुआ है । कालिदासके इसी पद्यका अन्तिम पाद उसी भावमें थोड़े शाब्दिक परिवर्तनके साथ पहली बत्तीसीमें दृष्टि-गोचर होता है ।^२

आठवीं बत्तीसीमें मात्र परपराजय और स्वविजयकी इच्छासे होनेवाली जल्प-कथाकी समीक्षा है । जल्पकथा करनेवाले सहोदर बादियोंमें भी कैसी शत्रुता जमती है, जल्पकथा करनेवालोंमें सत्य और आवेशका तथा त्याग और कुटिलताका कैसा विरोध आता है, इस कथाको करनेवाला वादी वादका निर्णय देनेवाले सभा-पतिका कैसा खिलौना बनकर शास्त्रोंको किस प्रकार उपहासास्पद बनाता है, कल्याण और वादके मार्ग किस प्रकार एक नहीं है, थूक उड़ानेवाली करोड़ों कलह-कथाकी अपेक्षा एक शान्तिकथा किस प्रकार उत्तम है, वादीकी नींद किस तरह हराम हो जाती है और वह हार-जीत दोनोंमें किस तरह मर्यादा खो बैठता है,

१. उवाहरणार्थ छठी बत्तीसी श्लो० १, ५, ८, १६ ।

२. 'परप्रणेत्यालम्बतिर्भावात्तः' (ब० १.९) और 'मूढः परप्रत्ययनेवबुद्धिः' (मालविका० अंक १, प्रस्तावना) ।

कथाकलहको धूर्त विद्वानोंने किस तरह भीमांसा जैसे सुन्दर नाममें रूपान्तरित कर दिया है इत्यादि अनेक प्रकारके जल्पकथाके दोषोका, उसकी समीक्षामें, मार्मिक और मनोरञ्जक उद्घाटन किया है।

३. दार्शनिक और वर्णनात्मक—सातवीं बत्तीसीके अन्तमें 'बादोपनिषद्' ऐसा नाम है, जो बिल्कुल सार्थक है, क्योंकि उसमें वादकलाके रहस्यका ही सक्षिप्त किन्तु मार्मिक वर्णन है। सुकरातके जमानेमें और उससे पहले भी प्राचीन यूनानमें बादकलाका विकास हुआ था। उस कलाके विद्वान् सोफिस्ट (Sophists) कहलाते थे और वे युवकोको लोगोके समक्ष बोलनेकी तथा चर्चा करनेकी कला सिखलाते थे। इसी प्रकार आर्यावर्तमें भी ब्राह्मणकालके यज्ञवाटकोमें और उपनिषदोंकी ब्रह्मपरिषदोंमें भी भीमांसा होती थी। इस भीमांसासे चर्चा—कथाका रूप निर्मित हुआ और उसके बाद, जल्प, वितण्डा जैसे प्रकार और उनके नियम बनाये गये। इसका विकास यहाँतक हुआ कि इस विषयके खास शास्त्र और खास प्रकरण रचे गये, जो ब्राह्मण एवं श्रमणोंके सम्प्रदायप्रचार तथा विजयकी भावनाके

१. बत्तीसी ८, १, २, ४, ७, ९, १२, १६, २४।

२. सातवीं बत्तीसीके पहले पद्यमें 'वर्मार्थकीर्त्यधिकृतानि' पद है। इसी प्रकार ग्यारहवीं राजप्रशंसा बत्तीसीमें 'महीपालोऽसीति' ऐसा २२वां पद्य है। प्रो० जेकोबीकी धर्मकीर्तिके बाद ही सिद्धसेनके होनेकी कल्पना जिसे ज्ञात हो, उसे ऊपरके पद्यको देखकर ऐसी कल्पना हो सकती है कि सिद्धसेनने अपने प्रतिपक्षी धर्मकीर्तिका सूचन तो इन पदोंसे नहीं किया होगा? कालिदासके समयका विचार करनेवाले कई विद्वान् उनके काव्यभ्रंसे स्कन्द—कुमार, विज्जनाग आदि शब्दोंको लेकर उनके आधारपर समयके विषयमें अनेक कल्पनाएँ करते हैं। किसी ग्रन्थकारके समयके विषयमें अनुमान करनेमें ऐसी खास शब्द-विषयक पद्धति बहुत बार अनुपयोगी ही होती है, ऐसा तो नहीं कहा जा सकता।

परन्तु यहाँ तो इतना ही हमें कहना है कि दूसरे बलवत्तर प्रमाणोंके आधार-पर समयका निर्धारण हुआ हो, तभी ऐसी शब्दप्रयोगकी दलीलको उसके पोषकके रूपमें रखा जा सकता है; बाकी, ऐसी दलीलसे सर्वथा स्वतन्त्र रूपसे समय-निर्णय कभी नहीं किया जा सकता। हमने दूसरे सबल प्रमाणोंसे यह बताया है कि सिद्धसेन धर्मकीर्तिसे पहले ही हुए हैं। इससे उक्त पद समय-विषयक कल्पनामें सहायक नहीं हो सकते।

द्योतक हैं।^१ प्रस्तुत बत्तीसीमें ऐसे ही साहित्य एवं भावनाकी प्रेरणा है। इसमें कर्त्तनि स्पष्ट कहा है कि यदि शोभास्पद फरमान प्राप्त करने हो, तो सभाओंमें वादविवाद करके ही प्राप्त करने चाहिए। वादी सभामें जाकर पहले क्या जांचे, उसके बाद क्या करे, किस तरह बोले, कौनसे गुण धारण करे और किस बातको जाने दे इत्यादि वादकका अनेक रहस्य इस बत्तीसीमें काव्यत्वके साथ उपलब्ध होते हैं।

नवी वेदवाद नामकी बत्तीसीमें^२ उपनिषद्का ब्रह्मतत्त्व प्राचीन पद्यबद्ध उपनिषदोंके ढगपर और प्रायः उन्हींके शब्दोंमें वर्णित है। इसमें खास करके श्वेताश्वतर उपनिषद्का आधार है और कहीं-कहीं ब्रह्मका वर्णन करनेवाली ऋग्वेदकी प्रसिद्ध ऋचाओंका भी सकलन किया गया है। यह सारा वर्णन इतना अधिक और ऐसा तो विरोधर्गभित है कि वह किसी विपक्षीके द्वारा खण्डन दृष्टिसे लिखा गया हो, तो वैसा भी सम्भव है और यदि वह किसी श्रद्धालु वेदान्तीके द्वारा लिखा गया हो, तो वह उसके गहरे तत्त्वज्ञानकी प्रतीति करा सके ऐसा है।

बारहवींमें न्यायदर्शनका, तेरहवींमें सांख्यदर्शनका, चौदहवींमें वैशेषिकदर्शनका और पन्द्रहवींमें बौद्धदर्शनकी शून्यवाद आदि शाखाओंका वर्णन है। अशुद्धियोंके आधिक्यके कारण इनका वक्तव्य एकदम स्पष्ट रूपसे समझमें नहीं आता, फिर भी इतना तो लगता ही है कि ये बत्तीसियाँ उस-उस दर्शनका प्रतिपादकसरणीसे वर्णनमात्र करती हैं। न्यायबत्तीसी और वैशेषिकबत्तीसी अनुक्रमसे गौतम और कणादके सूत्रोंके अम्यासकी साक्षी भरती हैं। सांख्यबत्तीसीको देखनेपर स्पष्ट प्रतीत होता है कि उसमें पीछे ईश्वरकृष्णकी कारिकासे भिन्न अन्य किसी सांख्य ग्रन्थका अम्यास है, क्योंकि ईश्वरकृष्णकी कारिकामें प्रमाणोंकी जो सख्या और प्रत्यक्ष प्रमाणका जो लक्षण दिया गया है, वह उक्त

१. न्यायदर्शन २.१.१-३ तथा नागार्जुनकी विप्रह्वयावर्तनी, योगाचार-भूमिशास्त्र और प्रकरणाव्यंजाका। (देखो 'Buddhist Logic before Dinnaga' ज० २०० ए० २००, जुलाई १९२९, पृ० ४५७।)

२. यह सम्पूर्ण वेदवादव्याख्याश्रितिका शुद्ध करके 'भारतीय विद्या' वर्ष ३, अंक १ में छपी है और इसी नामसे अलग पुस्तिकाके रूपमें गुजराती धनुषाद तथा वेद एवं उपनिषदोंके साथ तुलना करके विवेचनके साथ भारतीय विद्याभवन द्वारा प्रकाशित भी की गयी है।

बत्तीसीमें नहीं है।^१ बौद्धदर्शनका वर्णन देखनेपर ऐसा मालूम होता है कि उसके पीछे नागार्जुनकी मध्यमककारिका जैसे शून्यवादी ग्रन्थोंके अतिरिक्त दूसरे विज्ञानवादी ग्रन्थोंका भी मार्मिक अभ्यास है।

दसवी बत्तीसीमें जिनोपदेशका वर्णन है। इसमें ससारके कारणभूत आतं और रौद्र ध्यानका तथा मोक्षके कारणभूत बर्म और शुक्ल ध्यानका वर्णन है, परंतु उस वर्णनमें श्वेताश्वतर^२ और गीतामें^३ प्रसिद्ध सर्वयोगिसाधारण योगकी स्थान, आसन, जप, प्राणायाम इत्यादि प्रक्रियाका दिग्दर्शन है और योगसूत्रप्रसिद्ध^४ अपर और पर बैराग्यका स्पष्ट पृथक्करण है। यह वर्णन है तो सक्षिप्त, पर उसमें बहुत गहराई भासित होती है।

सोलहवी बत्तीसी, उसमें छपे हुए नामके अनुसार, नियतिवादके विषयमें है, परन्तु उसमें क्या वस्तु है, यह अशुद्धिके कारण समझमें नहीं आती। इसके अतिरिक्त उसमें नियति शब्द भी नहीं दिखायी पड़ता, जब कि तीसरी बत्तीसीमें नियति शब्दका प्रयोग हुआ है, फिर भी दो बातें तो निश्चित प्रतीत होती हैं कि उसमें किसी दार्शनिक विषयकी चर्चा है और वह बहुत गूढ़ तथा तार्किक विश्लेषण-वाली है।

सत्रहवींसे लेकर बीसवीतककी चार बत्तीसियोंको, अत्यन्त अशुद्ध होनेसे, पूर्ण और यथार्थ रूपसे समझना कठिन कार्य है, फिर भी ये चारों जैन दर्शनके विषयमें हैं, इस बारेमें तो कोई शका नहीं रहती। सत्रहवी और अठारहवीके अन्तमें कोई नाम छपा नहीं है, जब कि उन्नीसवीके अन्तमें दृष्टिप्रबोध और बीसवीके अन्तमें निश्चयद्वानिशिका नाम छपा है। बार-बार और बहुत परिश्रम-पूर्वक देखनेसे इन बत्तीसियोंके विषयोंमें जो कुछ ख्याल आ सका है, उसका सक्षिप्त सार इस प्रकार है—

सत्रहवी बत्तीसीमें आस्रव और सवर ये जैन पारिभाषिक शब्द आते हैं। मानो उसमें व्यवहार और निश्चयसे आस्रव एवं सवर तत्त्वका निरूपण किया जा रहा हो, ऐसा प्रतीत होता है। ससारके कारणका तथा मोक्षके उपायका निरूपण ही इस बत्तीसीका विषय ज्ञात होता है।

१. तुलना करो : ईश्वरकृष्णकारिका ३ और बत्तीसी १३.५।

२. बत्तीसी १०.२३-४।

३. योगदर्शन १.१५-६ यशोविजयजीकी वृत्तिके साथ बत्तीसी १.२१।

४. बत्तीसी ३.८।

अर्थ अर्थात् श्रेष्ठमति पुरुष दोनोंको छोड़ते हैं, जब कि पृथग्जन अर्थात् साधारण मनुष्य पर आदि (स्वजन परिवार) का त्याग करके निकल जाते हैं, परन्तु परोपकारमग्न पुरुष तो इन दोनोंका अनुसरण करते हैं (१६) — इस उक्तिमें कर्तानि व्यवहार और निश्चय दोनों प्रकारकी प्रवृत्त्याका समन्वय किया है, ऐसा प्रतीत होता है। इसमें प्रयुक्त 'पृथग्जन' शब्द बौद्ध ग्रन्थोंमें अधिक प्रसिद्ध है; साथ ही इसमें परोपकारी सन्तका विशिष्ट लक्षण भी सूचित किया गया है।

कर्मका समान या असमान फल जिस निमित्तके सम्बन्धपर अवलम्बित है, उस निमित्तका ज्ञान प्राप्त करना ही चाहिए, क्योंकि वस्तुको जाननेवाला बादमें सन्ताप प्राप्त नहीं करता। जीव मनसे ही विषयोंको भोगता है और मनसे ही छोड़ता है। ऐसा होनेसे कर्मका निमित्त शरीरमें है या बाहर है, बहुत है या थोड़ा है — यह किस तरह जाना जाय ? (१७-८) ऐसा कहकर ग्रन्थ-कर्ता 'मन एव मनुष्याणा कारण बन्धमोक्षयो' इस सिद्धान्तका स्पष्टीकरण करते प्रतीत होते हैं।

ममत्वसे अहंकार नहीं, परन्तु अहंकारसे ममत्व माना जाता है, क्योंकि सकल्प अर्थात् अहंकारके बिना ममता सम्भव ही नहीं है। अतः अहंकारमें ही अशिव यानी दुःखका मूल है। (१९) ऐसा कहकर सिद्धसेन अहंकारको ही सभी दोषोंका मूल सूचित करते हैं और उसके उपायके रूपमें 'नाहमस्मीति' — मैं नहीं हूँ, ऐसी बौद्ध भावनाको लेकर और उसे जैन दृष्टिसे अपनाते हुए कहते हैं कि यह भावना अभावात्मक और भावात्मक उभय रूप है। ऐसा कहकर कर्ता सुख-दुःखके स्वरूपका वर्णन करते हैं। वे ज्ञान और क्रिया दोनोंकी सम्मिलित भावसे सार्थकता बताते हुए कहते हैं कि जैसे रोगका मात्र ज्ञान रोगकी शान्ति नहीं कर सकता, वैसे ही आचरणशून्य ज्ञानके बारेमें भी समझना चाहिए। (२७)

अठारहवीं बत्तीसीमें अनुशासन (शिक्षा) करते समय कित-कितनी बातों-पर ध्यान रखना चाहिए, यह बतलानेके लिए सिद्धसेनने देश, काल, परम्परा, आचार, वय और प्रकृतिकी ओर ध्यान आकर्षित किया है। (१)

शासन करनेवालेमें कितने गुण होने चाहिए, यह बतलाते हुए उन्होंने कहा है कि जिसमें अन्दरकी और बाहरकी शुद्धि हो, जिसमें सौम्यता हो, जिसमें तेज और करुणा दोनों हो, जो अपने और दूसरोंके प्रयोजनको जाननेके साथ-ही-साथ बाक्पटु भी हो तथा जिसने आत्माके ऊपर काबू प्राप्त किया हो, वही शासक हो सकता है। (२)

उन्होंने साक्ष अर्थात् अधोताके प्रकार बताते हुए कहा है कि कोई स्वतः उत्पन्न सन्देहसे युक्त होता है, तो कोई दूसरेके प्रयत्नसे सन्देहवाला होता है। किसीमें ग्रन्थ—शब्द धारण करनेकी शक्ति होती है, तो किसीमें अर्थधारणकी शक्ति होती है, अब कि दूसरे किसीमें ग्रन्थ और अर्थ दोनों धारण करनेकी शक्ति होती है। (५)

आचारका वर्णन करते हुए वे कहते हैं कि शिष्योका आचार उनके प्रयोजनके अनुसार अनेक प्रकारका होता है... (६) इसके बाद आनेवाले गीतार्थ और आसेवनपरिहार ये दो शब्द (१४-५) खास जैन परम्पराके ही बोधक हैं।

उन्नीसवीं बत्तीसीके प्रारम्भमें जैनदर्शनप्रसिद्ध ज्ञान-दर्शन-चारित्रिका मोक्ष-मार्गके रूपमें निर्देश है। (१) इसके पश्चात् सूक्ष्म ज्ञानमीमासा है। द्रव्यमीमासा भी इसमें यथाप्रसंग आयी है, जिसमें जैनशास्त्रप्रसिद्ध छ द्रव्योमेमें अन्तमें जीव और पुद्गल इन दो ही द्रव्योके अस्तित्वके ऊपर भार दिया गया हो, ऐसा आपातत भान होता है। (२४-६) इसमें द्रव्यपर्याय, व्यजनपर्याय, सकलादेश, विकलादेश (३१) ये जैन पारिभाषिक शब्द हैं ही।

बीसवीं बत्तीसीमें महावीरका शासन कैसा है, यह बतलाते हुए सिद्धसेन कहते हैं कि जिसमें द्रव्य और पर्याय तथा उत्पाद, व्यय और ध्रुव्यका निरूपण हो वह सब वर्धमानका ही शासन है। (१)

इसमें उन्होंने विवाद करते हुए वादियोको लक्ष्यमें रखकर कहा है कि सभी वादियोके वक्षन्व्य-विषयमें प्रमाण तो होते ही हैं, फिर भी वे बेचारे नाम और आशय-भेदसे विवाद किया करते हैं। (४)

उन्होंने दोषोकी शान्तिके उपाय सूचित करते हुए कहा है कि जिन ज्ञान अथवा आचारसे दोष दूर हो, वे उनकी शान्तिके उपाय हैं।... (६)

बैधनेके और छूटनेके प्रकार बताते हुए वे कहते हैं कि ससारके और मोक्षकी प्राप्तिके उपाय समान ही हैं, न कम न अधिक। सातवे श्लोकमें सन्मतिके तीसरे काण्डकी गा० ४८-९ के जैसा ही बौद्ध, सारथ्य और कणाद मतका निर्देश है। बारहवेंमें सकलादेश और विकलादेश शब्द भी आते हैं।

बाईसवीं द्वात्रिंशिकामें प्रमाणकी चर्चा गुरु करके अन्तमें उसमें परार्था-नुमानकी ही विस्तारसे चर्चा आती है। उसमें जैन दृष्टिसे पक्ष, साध्य, हेतु, दृष्टान्त, हेत्वाभास इत्यादिके लक्षण हैं और अन्तमें उसमें नयवाद और अनेकान्तवादके बीचका अन्तर बहुत ही स्पष्ट रूपमें बताया गया है। ऐसा मालूम होता है कि

इस ग्रन्थकी रचना जैन न्यायका अभ्यास करनेके लिए की गयी होगी। यह न्यायावसार ग्रन्थ गुजराती विवेचन और प्रस्तावनाके साथ अलग भी प्रकाशित हो चुका है।^१

उपलब्ध बत्तीसियोंमें अनेक स्थानोंपर ऐसे विचार हैं, जो सन्मतिके साथ बराबर मिलते-जुलते हैं^२।

—सुखलाल और बेचरबास

१. जैन साहित्य संशोधक सङ्घ ३ अंक १।

२. उदाहरणार्थ—

बत्तीसी	सन्मति
१-२०	३-५०
३-८	३-५३
६-२८	३-६५
१-२७ और २९	३-६८

संपूर्ति

‘अनेकान्त’ पत्रके ‘सन्मति-सिद्धसेनाक’ (नवम्बर-दिसम्बर, १९४९, किरण ११-१२) में हमारे उन कनिष्य मन्तव्योकी समालोचना है, जो मन्तव्य हमने सिद्धसेन दिवाकर, उनके सन्मति-तर्क, सन्मतिके व्याख्याकार मल्लवादी तथा सिद्धसेनकी द्वात्रिंशिकाएँ इत्यादि मुद्दोपर सन्मति-तर्कके गुजराती विवेचनवाले सस्करणकी प्रस्तावनामें प्रकट किये थे। अब उसी गुजराती विवेचन तथा प्रस्तावनाका आवश्यक सशोधनके साथ हिन्दी रूपान्तर प्रकट किया जा रहा है। अतएव उक्त ‘सन्मति-सिद्धसेनाक’ के खास लेखमें वयंवृद्ध मुस्तार श्री जुगल-किशोरजीने हमारे मन्तव्योंके ऊपर जो-जो आपत्ति उठायी है अथवा जो-जो सन्देह प्रकट किया है, उम सबका, यथासम्भव सक्षेपमें, यहाँ जवाब देना प्रस्तुत एव आवश्यक है।

सिद्धसेनका समय और उनका सन्मतितर्क

पहले हम सिद्धसेनके समय तथा उनकी कृति सन्मति-तर्कके बारेमें आजतकके अध्ययन-चिन्तनके फलस्वरूप जिस परिपक्व निश्चयपर पहुँचे हैं, उसे सप्रमाण सक्षेपमें लिखते हैं।

सिद्धसेनके सन्मति-तर्कके व्याख्याकार तार्किक मल्लवादी हुए हैं। मल्लवादी-का समय, जो परम्पराप्राप्त है वह, है वि० स० ४१८ वाला उल्लेख। इस उल्लेखके साथ किसी भी प्रमाणका विरोध नहीं आता, प्रत्युत मल्लवादीके विक्रमीय पचम शताब्दी पूर्वार्धके समयके साथ पूरी तरहमें मेल खानेवाले अनेक सवादी प्रमाण उपलब्ध हैं। जैसे कि, मल्लवादीकी स्वोपज्ञ नयचक्र-वृत्तिमें दिङ्मनागतकके ही बौद्ध विद्वानों तथा उनकी कृतियोंके निर्देश हैं, इनका ही नहीं, बल्कि बौद्धेतर दर्शनो-का अनेक परम्पराओंके जिन ग्रन्थों और ग्रन्थकारोंका मल्लवादीने सूचन या निर्देश किया है, उनमेंसे एक भी विक्रमीय पचम शताब्दीसे बादका नहीं है। मल्लवादीकी स्वोपज्ञवृत्तिके विस्तृत टीकाकार एव मल्लवादीके ही वृत्तिगत सक्षिप्त निर्देशोको विस्तारमें अवतरणपूर्वक दरसानेवाले सिंहगणक्षमाश्रमणकी न्यायागमानुसारिणी टीकामें भी दिङ्मनागके समयतकमें होनेवाले ग्रन्थ और ग्रन्थकारोंका सूचन है। जिस बौद्ध परम्पराके साथ मल्लवादीका खास मधर्ष हुआ था, उसके प्रखर तार्किक धर्मकीर्तिके किसी ग्रन्थका या उनके नामका उल्लेख नहीं और धर्मकीर्तिके पूर्ववर्ती दिङ्मनागका ही ‘विद्वन्मन्य अद्यतन’ विशेषणसे उल्लेख है। यह असन्दिग्ध रूपसे

सूचित करता है कि मल्लवादी और उनके टीकाकार सिंहगणिकमाश्रमणके सम्मुख दिखनागसे उत्तरवर्ती किसी धर्मकीर्ति जैसे प्रखर तार्किकका साहित्य न था। सिंहगणिकमाश्रमणने कुमारिलका सूचन भी कही नहीं किया है, जब कि वैदिक पूर्वमीमांसाके मन्तव्योंके वर्णन-प्रसंगमें कुमारिल जैसे धुरन्धर पूर्वपक्षीका उल्लेख आना क्रमप्राप्त है।

इस विचारसरणीसे मुनि श्री जम्बूविजयजीने^१ तथा प० श्री दलमुख मालवणियाने^२ अपने-अपने लेखोंमें मल्लवादीका अस्तित्व-समय विक्रमीय पचम शताब्दीका पूर्वार्ध स्थिर किया है, जैसा कि हमने बहुत वर्षोंके पहले ही सम्मतिकी गुजराती प्रस्तावनामें लिखा था।

मल्लवादी सम्मतिके वृत्तिकार हैं और उन्होंने अपनी नयचक्रपरकी स्वोपज्ञ वृत्तिमें सम्मतिकी गाथा भी उद्धृत की है।^३ सम्मति सिद्धसेन दिवाकरकी कृति है। इसलिए सिद्धसेन दिवाकरका समय विक्रमकी चौथी शताब्दीका उत्तरार्ध और पाँचवीं शताब्दीका पूर्वार्ध, जो हमने पहले सम्मतिकी गुजराती प्रस्तावनामें सूचित किया था वह, निर्बाध है।

प० श्री दलमुख मालवणियाने अपने 'न्यायावतारवातिकवृत्ति' के संस्करण (सिधी सिरीज) में 'न्यायावतारकी तुलना' शीर्षक प्रथम परिशिष्टमें जो न्याया-

१. देखो 'आत्मानन्द प्रकाश' में प्रकाशित लेख—(१) 'श्री हावशारनयचक्र : महाशास्त्र' के अन्तर्गत 'आ० श्री मल्लवादी क्षमाश्रमणनो समय' (पृ० १८८ से, पृ० ४५, अ० १०, जून १९४८); (२) 'नयचक्र ग्रन्थ अने बौद्ध साहित्य' (पृ० ९ से, पृ० ४९, अं० १, १५ अगस्त, १९५१ तथा अं० २, पृ० १८, १५ सितम्बर, १९५१) ।

२. देखो 'राजेन्द्रसूरि स्मारक ग्रन्थ' में 'आचार्य मल्लवादीका नयचक्र' नामक लेख, पृ० २१०; तथा प० श्री दलमुख मालवणिया द्वारा सम्पादित 'धर्मोत्तर-प्रदीप' (प्रकाशक : काशीप्रसाद जायसवाल अनुशीलन-संस्था) की प्रस्तावनामें पृ० ५४ पर 'मल्लवादीकृत धर्मोत्तरटिप्पण ।'

३. देखो मुनि श्री जम्बूविजयजी द्वारा सम्पादित सबुत्तिक नयचक्र, पृ० ३५ । वह गाथा इस प्रकार है—

गिर्यमययणिज्जसत्त्वा सत्त्वणया परविद्यालणे मोहा ।

ते पुण अदिदृढसमओ विमज्झ सच्चं व अल्लिय वा ॥ १-२८ ॥

वतारकी अनेक बौद्ध ग्रन्थोंके साथ विस्तृत एव मार्मिक तुलना की है, उस तुलनापर अगर कोई भी गम्भीर दार्शनिक विचार करेगा, तो उसे न्यायावतारका दिङ्मागके प्रमाण-ग्रन्थोंके साथ आन्तरिक सम्बन्ध विदित हुए बिना न रहेगा।

एक बात और भी महत्त्वकी है। नयचक्रशास्त्र रचनेका क्या प्रयोजन है, इसको स्पष्ट करते हुए म्बोपज्ञ नयचक्रवृत्तिके व्याख्याकार सिंहगणिकसमाश्रमणने कहा है कि 'सन्मति', 'नयावतार' जैसे ग्रन्थ तथा 'सप्तशतारनयचक्र' जैसा आर्ष अध्ययन ग्रन्थ पूर्वाचार्यविरचित रहे, फिर 'द्वादशारनयचक्र' रचनेका प्रयोजन क्या है? जवाबमें मल्लवादीके अभिप्रायको सिंहगणिकसमाश्रमणने इस प्रकार प्रकट किया है कि वे पूर्वाचार्यप्रणीत ग्रन्थ विस्तृत हैं, अतएव विस्तररुचि नहीं रखनेवाले जिज्ञासुओंको संक्षेपमें नय-विषयक ज्ञान करानेके लिए मल्लवादीने द्वादशारनयचक्र रचा है।^१ सिंहगणिकसमाश्रमणके इस कथनमें ऐतिहासिक महत्त्वकी बात यह है कि मल्लवादीने द्वादशारनयचक्र रचा, तब सन्मति और नयावतार ही नहीं, बल्कि सप्तशतारनयचक्र जैसा आर्ष अध्ययन भी मौजूद था।

सिंहगणिकसमाश्रमण कुमारिल और धर्मकीर्तिके पूर्ववर्ती तो हैं ही, पर श्री जिनभद्रगणिकसमाश्रमणके पूर्ववर्ती भी सम्भवतः जान पड़ते हैं। अतएव मल्लवादीका समय विक्रमीय पाँचवीं शताब्दी माननेमें न तो कोई बाधक है और न कोई असंगति। श्रीयुत मुन्तारजीको मल्लवादीके समयके बारेमें जो भ्रम हुआ है, उसका कारण दो मल्लवादियोंका एकीकरण है। न्यायविन्दुकी धर्मोत्तरीय वृत्तिके टिप्पणकार मल्लवादी नयचक्रके रचयिता मल्लवादीसे भिन्न और बहुत पीछेके हैं। इस तथ्यको पृ० श्री दलमुख मालवणियाने काशीप्रसाद जायसवाल रिसर्च इन्स्टिट्यूट, पटनासे प्रकाशित 'धर्मोत्तरप्रदीप' की प्रस्तावनाके पृ० ५५ पर स्पष्ट रूपमें दर्साया है।

१. नयचक्रवृत्तिके अन्तर्गत: "अबुना तु शास्त्रप्रयोजनमुच्यते—सत्त्वपि पूर्वाचार्यविरचितेषु सन्मतितथावतारादिषु नयशास्त्रेषु अर्हत्प्रणीतनेगमादिप्रत्येक-शतसत्यप्रवेदात्मकसप्तशतारनयचक्राध्ययनानुसारिषु तस्मिन्च आर्षे सप्तशतार-नयचक्राध्ययने च सत्यपि द्वादशारनयचक्रोद्धरणं विस्तरग्रन्थभीरुन् संक्षेपाभि-वाच्छिन्नः शिक्षकजनाननुग्रहीतु 'कथं नामाल्पीयसा कालेन नयचक्रमधीयेरन् इमे सङ्ग्रहदृष्टयः' इत्यनयानुकल्पया संक्षिप्तग्रन्थं च ह्यर्थमिदं नयचक्रशास्त्रं श्रीमत्सूत्रे-पटमल्लवादिशिक्षमाश्रमणन विहितं ... ।"

सम्प्रति-सर्ककी रचनाका आधार

सिद्धसेनने सम्प्रति-सर्ककी रचना श्वेताम्बरीय परम्परामें आजतक सर्वसम्मत आगम-ग्रन्थोंके आधारपर एव आगमिक परिभाषाका अवलम्बन लेकर की है। यह बात सम्प्रतिके तीनों काण्डोंमें चर्चित विषयक्रम एव प्रयुक्त परिभाषासे निःसन्देह जानी जा सकती है। उदाहरणार्थ—पहले काण्डमें जहाँ भगोंका वर्णन है, वहाँ 'भगवतीसूत्र' गत आगमिक परिभाषा एव आगमिक क्रमका उपयोग किया है, जैसा कि वाचक उमास्वातिने 'अपितानपितसिद्धे' (तत्त्वार्थ ५ ३१) सूत्रके भाष्यमें किया है। वाचक उमास्वाति अपने दीक्षागुरुको 'एकादशांगवित्' कहते हैं। इसी तरह सिद्धसेन नयकाण्डके अन्तमें 'एगे आया' इत्यादि स्थानागसूत्रगत पाठको अवलम्बन कर अपना विधान करते हैं। दूसरे काण्डमें सिद्धसेनने अपना उपयोगा-भेदवाद स्थापित करनेके लिए जिस-जिस आगमिक सूत्रको लेकर आलोचना की है, वे सब सूत्र 'पद्मवणा' और 'भगवती' के हैं। तीसरे काण्डमें सिद्धसेनने गुण-

१. बेलो—सिंघी जैन ग्रन्थमालामें प्रकाशित 'न्यायावतारवातिकवृत्ति' की प्रस्तावनामें 'स्याद्वाक्यके भगोंका प्राचीन रूप' (पृ० ४४)।

तुलना करो—'सम्प्रतितर्क' का० १, गा० ३४—४१ तथा तत्त्वार्थाधिगम-सूत्रके अ० ५ सू० ३१ (अपितानपितसिद्धेः) का स्वोपपन्न भाष्य।

२. भाष्यके अन्तकी प्रशस्तियें—

शिष्येण धोवनन्विसमगस्यैकादशांगवितः ॥ १ ॥

३. एव 'एगे आया एगे बडे य होइ किरिया य।'—सम्प्रतितर्क, १.४९ इसके साथ तुलनाके लिए बेलो—'एगे आया। एगे बडे। एगा किरिया। स्थाना० सू० २-३-४।

४. सम्प्रतिकी गाथा इस प्रकार है—

केई भगति 'जइया जाणइ तइया न पासइ जिणो' ति।

सुत्तमवलम्बमाणा तित्थयरासायणाभीरु ॥ २.४ ॥

पद्मवणाका पाठ इस प्रकार है—

"से केणट्ठेण भंते ! एवं बुच्चति—केवली जं इमं रयणप्पभं पुडवि आगारेहिं जं समय जाणति नो तं समयं पासति, जं समयं पासति नो तं समयं जाणति ?"

"गोयमा ! सागारे से नाणे भवति, अजागारे से वंसणे भवति, से तेणट्ठेणं जाव णो तं समयं जाणति।"

—प्रज्ञापना ३०, ३१९, पृ० ५३१

पर्यायिका विचार करने समय एकगुणकालक, दशगुणकालक इत्यादिका जो निर्देश किया है, वह 'भगवतीसूत्र' गन पाठ है। और भी ऐसे आगमावलम्बी निर्देश सन्मतिमे सुलभ है।

जब सन्मतिकी रचना उपलब्ध सब श्वेताम्बरसम्मत आगमोंके आधारपर निश्चित रूपमे हुई जान पड़ती है, तब हमने सिद्धसेनका श्वेताम्बरीय रूपसे जो निर्देश किया है, उसका भाव स्पष्ट हो जाता है। मूलाचार, घबला आदि दिगम्बर ग्रन्थोमे सिद्धमेन और उनकी कृतियोमेसे उल्लेख आते हैं। उसका कारण यही है कि सन्मतिनर्क और बत्तीसी जैमो सिद्धसेनकी कृतियाँ बहुत प्रभावक मानी जाती रही। दोनों परंपराके ग्रन्थोमे प्रभावक आचार्योंका परस्पर निर्देश आदरमह देखा जाता है, जैसे कि समन्तभद्र, अकलक जैमोका निर्देश श्वेताम्बरीय ग्रन्थोमे है ही। सिद्धसेन उन आगमोकी व्याख्यामे मनभेद रखते हैं और कभी-कभी आगमिक पाठोमे जो मीधा अर्थ निकलता है, उससे विपरीत मान्यता भी रखते हैं, किन्तु उन पाठोका स्वसम्मत अर्थ करके भी अपने मतके साथ आगमोकी सगति दिखाते हैं, पर आगमके उन पाठोका निराकरण नहीं करते या उन्हें अमान्य नहीं करते। यह इस बातका प्रमाण है कि सिद्धसेनके लिए वे आगम प्रमाणभूत थे।

निर्यक्तिकार और क्रमवाद

श्रीयुत मुक्तारजीने मुनिश्री पुण्यविजयजीके लेखके आधारपर मान लिया है कि निर्यक्तिकार भद्रबाहु विक्रमकी छठी शताब्दीके हैं, परन्तु मुनिश्री पुण्यविजयजीके उमी लेखके इतर अंशपर उनका ध्यान नहीं गया। मुनिश्री पुण्यविजयजीने उसी लेखमे स्पष्ट कहा है कि विक्रमीय पाँचवी सदीमे गोविन्द भिक्षु नामक

इस प्रकारके अनेक सूत्र भगवतीसूत्रके १४वें शतकके दसवें उद्देशमें तथा १८वें शतकके आठवें उद्देशमें भी आते हैं।

१ देखो सन्मतितर्कके तीसरे काण्डकी गाथाएँ—

जं च पुण अरिहया तेसु तेसु सुत्तेसु गोयमाईण ।

पज्जवसण्णा णियमा वागरिया तेण पज्जाया ॥ ११ ॥

अपति अत्थि समये एगगुणो दसगुणो अणंतगुणो ।

रुबाई परिणामो भण्णइ तम्हा गुणबिसेसो ॥ १३ ॥

एकगुणकालक, दशगुणकालक आदिका सूचक भगवतीसूत्रका पाठ इस प्रकार है—'एगगुणकालए दशगुणकालए' (शत० ५, उ० ७, सू० २१७) इत्यादि ।

दूसरे एक निर्युक्तिकार हुए हैं। स्वयं श्रीपुण्यविजयजीने अपने मतका विशेष स्पष्टीकरण करते हुए बृहत्कल्पके छठे भागकी प्रस्तावनामें निर्युक्तियोंकी परम्परा छठी शताब्दी पहलेसे चली आ रही थी, ऐसा स्पष्ट विधान किया है। इसीसे विक्रमकी दूसरी शताब्दीमें होनेवाले अनुयोगद्वारके कर्ता श्री आर्यरक्षितसूरिने सूत्रस्पर्शिक निर्युक्तिका (अनु० सू० १५५) उल्लेख किया है। इतना ही नहीं, उन्होंने अपने अनुयोगद्वारमें कुछ गाथाएँ (अनु० सू० १५६) भी उद्धृत की हैं, जो आगे जाकर छठी शताब्दीवाले भद्रबाहुकी निर्युक्तियोंमें शामिल हुई हैं। इसके सिवा अभी जो अगस्त्यसिंहरचित दशवैकालिकचूर्ण प्राप्त हुई है, उसमें व्याख्यात अनेक निर्युक्तिगाथाएँ पाँचवीं सदीके आसपासकी हैं, क्योंकि अगस्त्यसिंह द्वारा स्वीकृत दशवैकालिकसूत्रकी वाचना उपलब्ध सर्वविदित दशवैकालिकसूत्रकी वाचनासे भिन्न है। वस्तुतः जैसे चूर्ण नामक व्याख्या-स्वरूप मात्र जिनदासगणीसे ही शुरू नहीं हुआ है, उनके पहले ही से चूर्ण-व्याख्याकी परम्परा प्रचलित रही, इसी तरह निर्युक्ति नामक व्याख्यास्वरूप भी बहुत पुराना है, जो सम्भवतः चतुर्दशपूर्वधर भद्रबाहुतक जाता है। इसीसे आर्य-रक्षितसूरिके अनुयोगद्वारमें 'सुत्तफासियनिज्जुत्ति' जैसे पद आते हैं। इसीसे गोविन्दभिक्षुकी निर्युक्तिका सम्भव हुआ है। छठी शताब्दीवाले भद्रबाहु अन्तिम निर्युक्तिकार हैं। उन्होंने पूर्वकालीन परम्पराप्राप्त निर्युक्ति गाथाओंको अपनी नयी रचनामें सम्मिलित कर लिया है—इतना ही छठी शताब्दीकी निर्युक्ति रचनाका अर्थ समझना चाहिए।

अगर हम दुर्जनतुष्टि-न्यायसे सब निर्युक्तियोंको पूर्णरूपेण छठी शताब्दीकी रचना माने, तो अनुयोगद्वारगत 'निज्जुत्ति' पदका तथा अनुयोगद्वारमें आयी हुई निर्युक्तिगत गाथाओंका एव गोविन्दभिक्षुकृत निर्युक्तिके प्राचीनतर विश्वस्त उल्लेखका खुलासा किसी तरह हो ही नहीं सकता। दूसरी बात यह भी सोचनेकी है कि कुन्दकुन्दके ग्रन्थोंमें प्राप्य निर्युक्तिगत गाथाएँ, शिवार्यकृत भगवती-आराधना-में प्राप्य बीसियों निर्युक्तिगत गाथाएँ एव बट्टकेरके मूलाचारमें प्राप्य शताधिक निर्युक्तिगत गाथाएँ आयी कहाँसे? क्योंकि कुन्दकुन्द आदि आचार्योंको निर्युक्तिकार भद्रबाहुसे पहले माना जाता है। सच बात इतनी ही है कि निर्युक्तिकी रचना बहुत पुरानी है। उस रचना पद्धतिका सिलसिला अन्तिम भद्रबाहुके पहले-हीमें चला आ रहा था। जब एक परम्पराने माथुरी-वाचनाके समयसे उपलब्ध आगमोंको बिल्कुल मानना छोड़ दिया, तब भी पूर्व परम्परासे प्राप्त निर्युक्तिके अमुक भागको समान विरासतके रूपसे जरूरतके अनुसार उसने सँभाल रखा और उसका उपयोग कुन्दकुन्द आदि आचार्योंने अपने ग्रन्थोंमें किया।

जब नियुक्ति केवल छठी शताब्दीके भद्रबाहुकी पूर्ण रचना नहीं है, तब नियुक्तिके समयको लेकर उपयोगके क्रमवादको छठी शताब्दीके साथ जोड़ना एकागिता है।

अगर हम भगवती, पञ्चवणा आदि मूल आगमोको देखे, तो स्पष्ट जान पड़ेगा कि उक्त आगमोमे ही उपयोगके क्रमवादका स्पष्ट शाब्दिक वर्णन है। आचार्य कुन्दकुन्दके ग्रन्थोमे निस्सन्देह युगपद् उपयोगद्वयका स्पष्ट वर्णन है; परन्तु यह विचार कितना ही पुराना क्यों न माना जाय, फिर भी यह आगमगत क्रमिक उपयोगद्वयके विचारके बाद कभी जैन परम्परामें अस्तित्वमे आया है। सिद्धसेन द्विवाकरने सम्प्रतिमे उपयोगाभेदवादका जो सबल स्थापन किया है और जो आगमिक क्रमवादी सूत्रोको अपने पक्षमे घटाया है, वह सूचित करता है कि सिद्धसेन उपलब्ध आगमोको प्रमाणरूपसे मानते रहे। इसीसे उन्होंने तर्कबलसे सूत्रोका अर्थान्तर सूचित किया, न कि सूत्रोका अस्वीकार या अप्रामाण्य।

सिद्धसेन और उनकी परिस्थिति

अनेकान्तदृष्टिमूलक सत्यके चाहक एवं शास्त्रोके सतत व्यासगी श्रीयुत मुख्तारजीके द्वारा बत्तीसियोके कुछ पद्योका अर्थ करनेमे जाने-अनजाने जो विपर्यय हुआ है, उसे भी यहाँ सक्षेपमे दर्सा देना क्रम एव न्यायप्राप्त है।

पञ्चम द्वात्रिंशिकाके छठे पद्यमे स्तुतिकारने भगवान् महावीरको 'यशोदाप्रिय' विशेषणसे सम्बोधित किया है। इसपर श्री मुख्तारजी कहते हैं कि श्वेताम्बरी परम्परामें भी महावीरका विवाह मान्य नहीं है, फिर स्तुतिकार सिद्धसेन श्वेताम्बर परम्पराके अनुसार महावीरको 'यशोदाप्रिय' कैसे कह सकते हैं। अच्छा, तो फिर इस स्तुतिकारने 'यशोदाप्रिय' कैसे कहा, क्योंकि आपके मतसे दिगम्बर और श्वेताम्बर परम्परामें महावीर कुमार अर्थात् अविवाहित ही हैं। क्या आप यह कहना चाहते हैं कि स्तुतिकार महावीरको खामरूबाह झूठे ही 'यशोदाप्रिय' विशेषणसे सम्बोधित करते हैं? अगर मुख्तारजी श्वेताम्बर परम्परामें प्रचलित महावीरके विवाहकी मान्यतावाले उल्लेखोपर भी ध्यान देने, जो ऐतिहासिक विद्वान् ५० कल्याणविजयीकी 'श्रमण भगवान् महावीर' नामक पुस्तक (पृ० १२) में तथा ५० श्रीदलमुख मालवगियाद्वारा सम्पादित स्थानाग-समवा-यागके टिप्पणो (पृ० ३२९-३० और ७३५-८) में निर्दिष्ट है, तो उस पद्यके अर्थमे उन्हें कोई विरोध नहीं दिखाई देता।

दूसरी द्वात्रिंशिकाके तीसरे पद्यके अर्थमे विरोध बतलानेके लिए उन्होंने

आगमिक परम्पराको शायद जान-बूझकर ही ढाल दिया है। भगवतीसूत्रमें चमरेन्द्रके द्वारा भगवान् महावीरकी शरण लिये जानेका वर्णन है। उसे परवक्तव्य कहना परम्परागत अर्थका विपर्यास नहीं तो क्या है? कवि जब स्तुति करता है, तब वह स्तुत्य व्यक्तिका उत्कर्ष बतलानेके लिए परम्परागत चमत्कारो और मान्यताओको भी कवित्वमय शैलीसे प्रतिपादित करता है।

दूसरी द्वात्रिंशिकाके ५२वें पद्यका जो अर्थविपर्यास किया है, उसे पढ़ करके तो शायद ही कोई विचारक मुस्तारसाहबके विचारको मान ले। वे कहते हैं कि 'स्त्रीचेतस' अर्थात् स्त्री-जैसा चित्त रखनेवाले पुरुष भी महावीरके मार्गको पाकर मोहको जीत सकते हैं। यहाँ कोई भी प्रश्न कर सकता है कि जब स्त्री-जैसे चित्त-वाले पुरुष भी महावीरके मार्गपर चलकर मोक्ष पा सकते हैं, तो फिर पुरुष-जैसा पराक्रमी चित्त रखनेवाली स्त्रियाँ मोक्ष क्यों नहीं पा सकती? दरअसलमे मुस्तारजीके मतमे दिगम्बरीय परम्परानुसारी स्त्रीजातिका मोक्षविरोधी मन्तव्य दृढमूल है। इसीके बसीभूत होकर उन्होंने 'स्त्रीचेतस' पदका असम्बद्ध एवं दुराकृष्ट अर्थ किया है और कहा है कि स्तुतिकारका यह पद्य दिगम्बरीय पराम्पराके अनुकूल है। कोई भी व्यंग्यविशारद काव्यज्ञ उस काल्पनिक अर्थको एक क्षणभरके लिए भी मान नहीं सकता। उसका सीधा, तार्त्विक एवं सर्व-स्वीकार्य अर्थ तो इतना ही है कि—हे भगवन् ! तुम्हारे मार्गपर स्थिर पुरुष स्त्री-परिवारमे रत अर्थात् कामुक हो, तब भी शीघ्र मोहविजयी होते हैं। स्तुतिकारका तात्पर्य पुरुषकी तरह स्त्रीके लिए भी मोहजय सूचित करनेमे है। जैसे स्त्री-आसक्त पुरुष, वैसे पुरुष-आसक्त स्त्री भी वीतरागमार्गके आलम्बनसे मोहजित हो सकती है।

प्रथम द्वात्रिंशिकाके ३२वें पद्यमे, द्वितीयके ३०वें पद्यमे और पंचमके २१-२२वें पद्यमे 'युगपत्' पद आता है। इसे देखकर मुस्तारजी यहाँतक कल्पना करते हैं कि 'युगपत्' पद एक समयमें उपयोगद्वयके अर्थका सूचक है। श्रीमान् मुस्तारजीको ध्यानमे रखना चाहिए था कि उक्त तीनों स्थलोमे 'युगपत्' पद केवल एक समयमे त्रैकालिक अनन्त नाना भावोका प्रकाशन सूचित करनेके लिए प्रयुक्त हुआ है। उन स्थलोमे न तो उपयोगक्रमकी बात है, न उपयोगद्वययोगपद्यकी बात है और न उपयोगाभेदका कोई संकेत है। सर्वज्ञत्व माननेवाले स्तुतिकारको जुदे-जुदे शब्दोमे जुदी-जुदी भंगीसे कवित्वमय शैलीमे इतना ही कहना है कि सारा सूक्ष्म-स्थूल त्रैकालिक जगत् एक ही समयमे सर्वज्ञको अवगत हो जाता है।

उत्तीसवी द्वात्रिंशिकाके प्रथम पद्यमे दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य तीन उपाय

मोक्षके हेतुरूपसे निर्दिष्ट है'। इस कथनमें विरोध बतलानेके लिए श्री मुस्तारजीने जो युक्ति लड़ायी है, वह अनोखी है। वे कहते हैं कि तीन उपायोको उमास्वातिके तत्त्वाव्यंगत मोक्षमार्गसूत्रकी तरह एकवचनसे निर्दिष्ट क्यों नहीं किया ? तीन उपायोको 'शिवहेतव' ऐसे बहुवचनसे निर्दिष्ट करना शास्त्रविरुद्ध है, क्योंकि तत्त्वार्थमें 'मोक्षमार्ग' इस एकवचनसे निर्दिष्ट है एवं अन्य द्वात्रिंशिकाओमें क्रिया और ज्ञान दोनोंको मोक्षका हेतु कहा है, तब इस जगह एक ही स्तुतिकार तीन उपायोका कथन क्यों करे ? यह नहीं कि श्री मुस्तारजी उक्त बहुवचनान्त प्रयोगका एवं क्रिया-ज्ञान-युग्मके स्थानमें दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य त्रिकके प्रयोगका भ्रम समझ न सके हों, पर उन्हें येन केन प्रकारेण विरोध दिखलाना है। इसीसे वे ब्याकरणिय नियम तथा अपेक्षाभेदकी ओर बिना ध्यान दिये लिख गये, ऐसा लगता है। ब्याकरणोकी गणिपाटी है कि वे एक वस्तुमें कभी बहुवचन और कभी बहु वस्तुओंमें एकवचन तथा बहुवचनके प्रयोगको भिन्न-भिन्न तात्पर्यसे अविरुद्ध मानते आये हैं। जैन परम्परामें जिसे अपेक्षाविशेष कहते हैं उसी आशयको आलंकारिक, दार्शनिक आदि सभी ग्रन्थकार अपने-अपने ग्रन्थोंमें समर्थित करते रहे हैं। सामग्रीपर्याप्तफलप्राप्त्यकारणता विवक्षित हो तब एकवचनका प्रयोग सम्मत है और सामग्री घटक प्रत्येक कारणकी स्वरूपयोग्यकारणता विवक्षित हो तब अनेकवचन विवक्षित है।

इसी पद्यके उत्तरार्धमें 'अन्यान्यप्रतिपक्षत्वात्' पाठ छपा है। छपे पाठका सीधा अर्थ करके मुस्तारजीने विरोध दर्माया है, पर वे यदि सोचते कि दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य तीनोंको मोक्षका कारण कहनेवाले स्तुतिकार तीनोंको परस्पर प्रतिपक्षी कैसे कह सकते हैं ? क्या स्तुतिकारको इतना भी भान न रहा कि दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य ये तीन उपाय परस्पर प्रतिपक्षी होकर भी एक ही मोक्षके साधक कैसे हो सकते हैं, तो उन्हें शुद्ध पाठ अवश्य सूझ जाता। वस्तुतः यहाँ 'अन्योन्याऽप्रतिपक्षत्वात्' ऐसा पाठ चाहिए।

१९वीं द्वात्रिंशिकामें 'सर्वोपयोगद्वैविध्यमनेनोक्तमनक्षरम्' ऐसा नवम पद्यका उत्तरार्ध है। यद्यपि उस द्वात्रिंशिकामें सब पद्योंका ग्रन्थकार-विवक्षित अर्थ पूरी तरहमें अद्यापि स्पष्ट नहीं होता, उक्त नवम पद्यकी भी करीब यही स्थिति है, तथापि इसे कहनेमें कोई मकोच नहीं होता कि मुस्तारजीने जो अर्थ निकाला है

१. ज्ञानवर्जनचारित्र्यानुपायाः शिवहेतवः ।

अन्यान्यत्र (न्याऽप्र)तिपक्षत्वाज्जुहावगममाप्तयः ॥ १९.१ ॥

वह नितान्त मिथ्या है। उस स्थानमें सब उपयोगोंके द्वैविध्यको अनक्षर अर्थात् अस्थिर या अशब्दत (शब्दके बिना सूचित) यही हो सकता है, न कि जैसा मुस्तारजीने अनक्षरका अर्थ अविनश्वर अर्थात् नित्य किया है, वह। शायद उस पद्यमें ग्रन्थकारने प्रतिभानके अर्थावग्रह एवं व्यजनावग्रह जैसे उपयोग द्वैविध्यको अस्थिर बतलाया है।^१ जो कुछ हो, पर 'अनक्षर' पदका अविनश्वर अर्थ करना यह तो निरी भ्रान्ति है। श्री मुस्तारजीने मति-श्रुत तथा अवधि-भन पर्याय ज्ञानकी अभि-ज्ञताका विरोध सन्मति और न्यायावतारके भेद-वर्णनके साथ बतलाया है, परन्तु यह समझना चाहिए कि गम्भीर चिन्तक तार्किक शास्त्रकार जुदे-जदे ग्रन्थोंमें भिन्न-भिन्न दृष्टिमें एक ही वस्तुका विविध रूपसे प्रतिपादन करता है।

समन्तभद्र

तपागच्छकी पट्टावली पन्थास श्री कल्याणविजयजीकी सम्पादित है, जिसमें 'समन्तभद्र' का उल्लेख है और जिसका समय विक्रमीय दूसरी शताब्दी उसमें आया है। पट्टावलीके इस निर्देशको देखकर मुस्तारजीने लिख दिया है कि इतिहासके विद्वान् पन्थास कल्याणविजयजी भी समन्तभद्रको दूसरी सदीका बतलाते हैं। परन्तु मुस्तारजीको उस पट्टावलीके सम्पादक कौन हैं, वे इतिहासज्ञ हैं, या मात्र परम्पराप्राप्त ग्रन्थके सम्पादक हैं, इसमें भ्रान्ति हुई है। अमलमें उक्त तपागच्छपट्टावलीके अनुवादक-सम्पादक पन्थास कल्याणविजयजी हैं, पर वे इतिहासकोविद पन्थास कल्याणविजयजीसे भिन्न हैं। श्रीमान् मुस्तारजीको इतिहासकोविद पन्थास कल्याणविजयजीका कथन शिरोधार्य है, ऐसा तो उनके नामके आधारमें अपने मन्तव्यका समर्थन करनेसे सूचित होता है। अगर ऐसी दृष्टि हो, तब तो मुस्तारजीको इतिहासज्ञ पन्थास कल्याणविजयजीका 'श्रमण भगवान् महावीर' गत 'जिनकल्प-स्थविरकल्प'^१ नामक परिशिष्ट आदरके साथ पढ़ना चाहिए, जिसमें उन्होंने स्वामी समन्तभद्रको सातवी सदीका मानकर आचार्योंकी ऐतिहासिक शृंखला बतलायी है।

१. समग्र पद्य इस प्रकार है—

अर्थव्यंजनयोरेवमर्थस्तु स्मृतिविक्षावोः।

सर्वोपयोगद्वैविध्यमनेनोक्तमनक्षरम् ॥ १९.९ ॥

२. देखो—'भमण भगवान् महावीर' में 'जिनकल्प और स्थविरकल्प' लेख,

पृ० ३३१ से।

मैं तो अनेक वर्षोंसे निश्चिततया मानता तथा कहता आया हूँ कि स्वामी समन्तभद्र धर्मक्रीति और अकलकके बीच कभी भी हुए हैं। शायद वह समय ईसवी ७वींका उत्तरार्ध और ८वीं का प्रारम्भतक हो सकता है। मेरे इस मन्तव्यके अनेक अकाट्य प्रमाण और भी उपलब्ध हुए हैं। जैसे-जैसे बौद्ध-दर्शनके नये-नये ग्रन्थ प्रकट होने लगे हैं और जैन ग्रन्थोंके साथ उनकी तुलना की जाती है, वैसे-वैसे सिद्धसेन और समन्तभद्रके समयका प्रश्न अधिकाधिक सुलझता जाता है। परन्तु यहाँ इसका विस्तार अनावश्यक है।

स्वामी समन्तभद्र पहली शताब्दीके हो या सातवीं शताब्दीके, इससे उनकी असाधारण योग्यतामे कोई अन्तर नहीं पडता। इसी तरह सिद्धसेन दिवाकर विक्रमीय पचम शताब्दीके हो या उत्तरवर्ती, तो भी उनकी योग्यता घटने-बढ़ने-वाली नहीं। हम तो समयका विचार केवल ऐतिहासिक शृंखलाको ठीकसे समझनेके लिए करते हैं, न कि योग्यता एव महत्ताकी कसीटीके तौरपर। बुद्ध और महावीरके समयमे भी उनके अनेक शिष्य सामान्य कोटिके और कभी-कभी अयोग्य भी हुए ऐसा हम जानते हैं, और १९वीं-२०वीं सदीके कई स्त्री-पुरुष असाधारण बौद्धिक एव चारित्र्यीय योग्यतावाले हुए या हो सकते हैं, यह भी हम जानते हैं। फिर समयके पौर्वापर्यके साथ महत्ता एव साम्प्रदायिक श्रेष्ठताका आभिमानिक सम्बन्ध जोडकर हम जान-बूझकर सत्यकी उपेक्षा क्यों करे ? आज जो मैं मान रहा हूँ, उसे भी बलवत्तर प्रमाणसामग्री मिलनेपर छोड देनेमे मुझे सकोचके बजाय और भी प्रसन्नता होगी।

सरित्कुंज, अहमदाबाद ९

१५-१२-६१

सुखलाल

सन्मति-प्रकरण

प्रथम काण्ड

असाधारण गुणोंके कथन द्वारा शासनका स्तुतिमगल—

सिद्धं सिद्धत्वाणं ठाणमणोवमसुहं उवगयाणं ।

कुसमयविसासणं सासणं जिणाणं भवजिणाणं ॥ १ ॥

अर्थ—भवको अर्थान् राग-द्वेषको जीतनेवाले जिनोका—
अरिहन्तोका शासन यानी द्वादशांग शास्त्रसिद्ध अर्थात् अपने गुणसे
ही प्रतिष्ठित है, क्योंकि वह अबाधित अर्थोंका स्थान अर्थात् प्रतिपादक
है, पासमें आनेवालोंके लिए अर्थात् शरणार्थियोंके लिए वह सर्वोत्तम
मुखकारक है और एकान्तवादरूप मिथ्या मतोंका निराकरण
करनेवाला है ।

विवेचन—यहा शासनके चार असाधारण गुणोंका निर्देश किया गया है
१ गणसिद्धता, २ यथार्थवस्तु-प्रतिपादकता, ३ शरणार्थीको सुखप्रदान और
४ मिथ्या मतोंकी निवारकता ।

उद्देश्य वतानेके साथ-साथ प्रकरण रचनेकी प्रतिज्ञा—

समयपरमत्थवित्थरविहाडजणपज्जुवासणसयसो ।

आगममलारहियसो जह होइ तमत्थमुत्तेसं ॥ २ ॥

अर्थ—आगमको समझनेमें गलिये वैलकी भाँति सुस्त मनवाला
भी जिस अर्थका प्रतिपादन करनेसे शास्त्रके वास्तविक पदार्थोंको
विस्तारसे प्रकाशित करनेवाले शास्त्रज्ञ लोगोंकी उपासना करनेके लिए
तत्पर हो, उस अर्थका मैं प्रतिपादन करूँगा ।

विवेचन—ग्रन्थकार अपनी रचनाका उद्देश्य सूचित करते हुए कहते हैं कि
कई लोगोंको आगमोंका अभ्यास करनेमें रस नहीं आता और इसीलिए वे उस
ओर आकर्षित नहीं होते । ऐसे लोग भी शास्त्रीय रहस्यको प्रकाशित करनेवाले
श्रुतधरोकी उपासना करने और वैसा करके उनके वक्तव्योंको समझनेके लिए
लालायित हो, इस दृष्टिसे प्रस्तुत प्रकरणकी रचना की जाती है ।

प्रकरणके प्रतिपाद्य मुख्य विषयका निर्देश—

तित्पयरखयणसगह-विसेसपत्थारमूलवागरणी ।

द्ववद्विओ य पज्जवणओ य सेसा वियप्पा सि ॥ ३ ॥

अर्थ—तीर्थकरोके वचनोकी सामान्य एव विशेषरूप राशियोंके मूल प्रतिपादक द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक नय है। बाकीके सब इन दोनोंके ही भेद है।

विवेचन—यहाँ तीन बातें कही गयी हैं १ ग्रन्थका मुख्य विषय, २ अन्य नयोका मुख्य नयोमें समावेश, और ३ मुख्यनयो का स्वरूप।

समग्र ग्रन्थमें भिन्न-भिन्न अनेक विषयोकी चर्चा आती है, परन्तु वह तो प्रसङ्ग-शान् । मुख्य प्रतिपादन तो अनेकान्तदृष्टिका ही है।

अनेकान्तका स्पष्टीकरण नयोके निरूपणमें ही हो सकता है। नय अनेक है, परन्तु उन सबका समावेश संक्षेपमें दो नयोमें हो जाता है। वे मुख्य दो नय हैं १ द्रव्यास्तिक, और २ पर्यायास्तिक।

द्रव्यार्थिक नय यानी अभेदगामी दृष्टि और पर्यायास्तिक नय यानी भेदगामी दृष्टि। मनुष्य जब कुछ भी सोचता या कहता है, तब या तो अभेदकी ओर झुककर या फिर भेदकी ओर झुककर। अभेदकी ओर झुककर किये गये विचार और उसके द्वारा प्रतिपादित वस्तुको 'सग्रह' या 'सामान्य' कहते हैं। भेदकी ओर झुककर किये गये विचार और उसके द्वारा प्रतिपादित वस्तुको 'विशेष' कहते हैं। अवान्तर दृष्टिसे सामान्य और विशेषके चढ़ते-उतरते क्रममें चाहे जितने भेद किये जायें, पर वे सभी भेद संक्षेपमें दो राशियोंमें समाविष्ट होते हैं। वे ही दो राशियाँ अनुक्रममें सग्रहप्रस्तार और विशेषप्रस्तार हैं। शास्त्रके वचन मुख्य रूपसे इन दो ही राशियोंमें आ जाते हैं, क्योंकि उनमेंसे कुछ सामान्यबोधक होते हैं, तो कुछ विशेषबोधक। इन दो राशियोंमें समाविष्ट होनेवाले सभी शास्त्रीय वचनोकी प्रेरक दृष्टि भी मुख्य रूपसे दो हैं १ सामान्य वचनराशिकी प्रेरक अभेदगामी दृष्टि द्रव्यास्तिक नय है, और २ विशेष वचनराशिकी प्रेरक भेदगामी दृष्टि पर्यायास्तिक नय है। ये दोनों नय ही समग्र विचार अथवा विचारजनित समग्र शास्त्र-वाक्यके आधारभूत होनेसे इन्हें शास्त्रके मूल वक्ता कहा गया है। इन दो नयोके निरूपण और इनके समन्वय में ही अनेकान्तवादका पर्यवसान होता है, अतः अनेकान्तवादके निरूपणके आधाररूप इन दो नयोकी ही चर्चा सर्वप्रथम यहाँ उठायी गयी है।

द्रव्यार्थिक नयके भेद—

द्वन्द्वद्विनयपयडी सुद्धा संग्रहपरूवणाविसग्रो ।

पडिरूवे पुण वयणत्थनिच्छग्रो तस्स व्यवहारो ॥ ४ ॥

अर्थ—‘द्रव्यास्तिक नयकी शुद्ध प्रकृति संग्रहकी प्ररूपणाका विषय है और प्रत्येक वस्तुके बारेमें होनेवाला शब्दार्थ-निश्चय तो संग्रहका व्यवहार है ।

विवेचन—यहाँ दो बातें कही गयी हैं । १ द्रव्यास्तिकके भेद, और २. उनका परस्पर सम्बन्ध । नैगमके अतिरिक्त बाकीके छ मैसे संग्रह और व्यवहार ये प्रथम दो नय द्रव्यास्तिक नयके भेद हैं ।

जगत् किसी भी प्रकारके ऐक्यसे रहित केवल, अलग-अलग कड़ियोंकी भाँति, भेदरूप भी नहीं है और तनिक भी भेदके स्पर्शसे रहित अखण्ड अभेदरूप भी नहीं है, परन्तु उसमें भेद और अभेद दोनोंका अनुभव होता है । जब दृष्टि वस्तुओंके पारस्परिक भेदका परित्याग कर केवल उनके अभेदका अवलम्बन लेकर प्रवृत्त होती है, तब उसे सब कुछ सिर्फ सत्-रूप भासित होता है । सत्-ग्राहक दृष्टि चाहे जितनी विशाल हो, परन्तु लेना-देना आदि लोक-व्यवहार तो भेदके कारण ही होता है । इससे जब कोई भी व्यवहार करना होता है, तब दृष्टि कुछ भेदकी तरफ झुकती है, और पहले ग्रहण किये हुए सत्-रूप अखण्ड तत्त्वके, प्रयोजनके अनुसार, जीव, अजीव आदि भेदोंका अवलम्बन लेती है । यहाँ सत्-रूप तत्त्वको अखण्ड-रूपसे ग्रहण करनेवाली प्रथम दृष्टि संग्रह नय है । यही शुद्ध द्रव्यास्तिक नय है । और सत्ताको जीव, अजीव आदि रूपसे खण्डित करके उसके द्वारा व्यवहार चलानेका प्रयत्न करनेवाली परिमित अभेदस्पर्शी दूसरी दृष्टि व्यवहार नय है । व्यवहार परिमित होनेसे अपरिमित संग्रहका ही अंश है । इसलिए यद्यपि वह शुद्ध द्रव्यास्तिकका एक परिमित खण्ड है, फिर भी संग्रह और व्यवहार इन दोनोंको द्रव्यास्तिक नयके अनुक्रमसे शुद्ध-अपरिमित और अशुद्ध-परिमित अंश कह सकते हैं । ऋजुसूत्रके भेद—

मूलणिमेणं पञ्जवणयस्स उज्जुसुयवयणविच्छेदो ।

तस्स उ सद्दार्हमा साहपसाहा सुहुमभेया ॥ ५ ॥

१. प्रस्तुत ४, ५ और ६ गाथाके साथ विशेषावश्यकभाव्यकी ७५वीं गाथाकी तुलना करो ।

अर्थ—ऋजुसूत्र नयका अर्थात् तदनुसारी जो वचन-विभाग वह पर्यायनयका मूल आधार है, और शब्द आदि नय तो उस ऋजु-सूत्रकी ही उत्तरोत्तर सूक्ष्म भेदवाली शाखा-प्रशाखाएँ हैं।

विवेचन—यहाँ दो बातें कही गयी हैं १ पर्यायास्तिकके भेद और २. उनका परस्पर सम्बन्ध। सग्रह और व्यवहारके बादके ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ तथा एवम्भूत इन चार नयोंको पर्यायास्तिकके भेद कहा है।

किसी भी सामान्य तत्त्वका अवान्तर जाति या गुण आदिकी विशेषताओंको लेकर विभाग किया जा सकता है, परंतु जबतक उस विभागमें कालकृत भेदका तत्त्व नहीं आता तबतक वे सब विभाग व्यवहार नयकी कोटिमें रखे जाते हैं। कालकृत भेदका अवलम्बन लेकर वस्तुविभागका आरम्भ होते ही ऋजुसूत्र नय माना जाता है और वहीसे पर्यायास्तिकका प्रारम्भ समझा जाता है। इसीसे यहाँ पर ऋजुसूत्र नयको पर्यायास्तिक नयका मूल आधार कहा है। बादके शब्द आदि जो तीन नय हैं वे यद्यपि ऋजुसूत्र नयका अवलम्बन लेकर प्रवृत्त होनेसे उसीके भेद हैं, तथापि ऋजुसूत्र आदि चारो नय पर्यायास्तिकके प्रकार माने जा सकते हैं।

जो दृष्टि तत्त्वको केवल वर्तमान काल तक ही मर्यादित मानती है और भूत एवं भविष्यकालको कार्यके असाधक मानकर उनका स्वीकार नहीं करती—ऐसी क्षणिक दृष्टि ऋजुसूत्र नय कहलाती है। इस दृष्टि द्वारा मान्य वर्तमानकालीन तत्त्वमें भी जो दृष्टि लिए और पुरुष आदिके भेदसे भेदकी कल्पना करती है वह शब्द नय है। शब्द नय द्वारा मान्य समान लिए, वचन आदिवाले अनेक शब्दोंके एक अर्थमें व्युत्पत्तिके भेदमें—पर्यायिके भेदमें जो दृष्टि अर्थभेदकी परिकल्पना करती है वह समभिरूढ नय है। समभिरूढ नय द्वारा स्वीकृत एक पर्याय शब्दके एक अर्थमें भी जो दृष्टि क्रियाकाल तक ही अर्थतत्त्व मानती है और क्रियाशून्य कालमें नहीं, उसे एवम्भूत नय कहते हैं। इस प्रकारका चारो नयोंका स्वरूप है। इसमें यह स्पष्ट होता है कि शब्द आदि तीन नय मात्र वर्तमानकालस्पर्शी ऋजुसूत्र नयके आधार पर उत्तरोत्तर सूक्ष्म विशेषताओंको लेकर प्रवृत्त होने हैं, और इसीलिए वे सब उसीके विस्तार हैं। ऋजुसूत्र नय एक वृक्ष जैसा है, तो शब्द नय उसकी शाखा—डाल है, समभिरूढ उसकी प्रशाखा—टहनी है और एवम्भूत उस टहनीकी भी प्रतिशाखा—सबसे छोटी आर पतली शाखा है।

निक्षेपोमे नययोजना—

नामं टवणा दविए ति एस वव्वट्टियस्स निक्खेवो ।

भावो उ पज्जवट्टिअस्स परव्वणा एस परमत्थो ॥ ६ ॥

अर्थ—नाम, स्थापना और द्रव्य—ये द्रव्यास्तिकके निक्षेप है और भाव तो पर्यायास्तिक नयकी प्ररूपणा है। यही परमार्थ है।

विवेचन—यहाँ निक्षेपके अवश्य होनेवाले प्रकार और उनमें नयका विभाग ये दो बातें कही गयी हैं। निक्षेपके जो कमसे कम चार प्रकार सर्वत्र सम्भवित हैं और किये जाते हैं वे ही यहाँ गिनाये गये हैं। किसी भी सार्थक शब्दका अर्थ विचारना हो तब वह कमसे कम चार प्रकारका ही हो सकता है। वे प्रकार शब्द-वाच्य अर्थसामान्यके निक्षेप^१—विभाग कहलाते हैं। जो नाममात्रसे राजा हो वह नाम-राजा, राजाका जो चित्र या दूसरी कोई प्रतिकृति हो वह स्थापना-राजा, जो आगे जाकर राजा होनेवाला हो अथवा जो इस समय राजा न हो, किन्तु पहले कभी राजा रहा हो वह द्रव्य-राजा, और जो इस समय राजपदका अनुभव करता हो वह भाव-राजा। राजा शब्दके ये चार निक्षेप हुए।

इनमेंसे प्रथमके तीन निक्षेपोंमें किसी-न-किसी प्रकारका अभेद अर्थात् द्रव्य होनेसे वे तीनों द्रव्यास्तिक नयके विषय माने गये हैं, और भावनिक्षेपमें भेद अर्थात् पर्याय होनेसे वह पर्यायास्तिक नयका विषय माना गया है। जिस व्यक्तिका नाम राजा हो उस व्यक्तिको देखकर और उसके नामके साथ उसका अभेद करके लोग कहते हैं कि 'यह राजा है।' इसी प्रकार चित्रको देखकर और उसके साथ असली राजाका अभेद करके लोग चित्रको उद्दिष्ट करके कहते हैं कि 'यह राजा

१ शब्दका अर्थ करनेमें गलमाल न हो और वक्ताका अभिप्राय ठीक-ठीक समझमें आ जाय, इस भावनासे निर्युक्तिकारोंके समयमें निक्षेपका विचार स्पष्टरूपसे शास्त्रमें गूँथ लिया गया है। किसी भी शब्द या वाक्यका अर्थ करने समय उस शब्दके जितने अर्थविभाग शक्य हों, उन्हें सूचित करके उनमेंसे प्रस्तुतमें वक्ताको कौन-सा अर्थ विवक्षित है और कौनसा अर्थ सगत है, यह निश्चित करनेमें ही निक्षेपविषयक विचारसरणीका उपयोगिता है। उदाहरणार्थ 'जीवके गुण ज्ञान आदि हैं' ऐसा एक वाक्य है। इसमें सन्देह हो सकता है कि 'जीव' शब्दसे यहाँ क्या विवक्षित है? उस समय विचारक इसमें यह बतलाना है कि यहाँ जीव नामका कोई व्यक्ति, जीवकी स्थापना या द्रव्यजीव विवक्षित नहीं है, परन्तु चैतन्य धारण करनेवाला तत्त्व अर्थात् भावजीव ही विवक्षित है और वही प्रस्तुत वाक्यमें सगत है। इस तरह प्रत्येक शब्दके अर्थके बारेमें गड़बड़ उपस्थित होनेपर निक्षेपवादी स्पष्टरूपसे विवक्षित अर्थ सूचित करके अर्थभ्रान्ति दूर कर सकता है, और यही निक्षेपके विचारकी उपयोगिता है। अनेकार्थक शब्द आने पर विवक्षित अर्थका निर्णय करनेके लिए बहुतसे उपाय अलंकारशास्त्र में बताये गये हैं, किन्तु जैन निर्युक्तिग्रन्थोंके अतिरिक्त किसी भी वैदिक या बौद्ध-ग्रन्थमें निक्षेप जैसी विचारसरणी देखनेमें नहीं आती।

है ।' इसी तरह वर्तमान में राजा न होने पर भी भूत और भावीका वर्तमानके साथ अभेद करके और भूत एवं भावी राजाको देखकर लोग कहते हैं कि 'यह राजा है ।' इन तीनों स्थानों पर अभेदका विचार प्रधान है, परन्तु भाव-निक्षेपमें ऐसा नहीं है। उसमें तो वर्तमान में राजपदका अनुभव करनेकी विशेषताके कारण भेद ही मुख्य है। इसीसे चार निक्षेपोंमें नयका उपर्युक्त विभाग किया गया है। दोनों नयोंका विषय एक-दूसरेसे भिन्न नहीं है ऐसी चर्चाका उपक्रम। वचन-प्रकारोंमें नययोजना—

पञ्जवर्णिस्सामण्णं वयणं दब्बट्ठियस्स 'अत्थि' त्ति ।

अवसेसो वयणविही पञ्जवभयणा सपडिक्खो ॥ ७ ॥

अर्थ—पर्याय अर्थात् विशेषसे सर्वथा मुक्त सामान्यका प्रतिपादक जो अस्ति—'है' ऐसा वचन है वह द्रव्यास्तिक नयका है, अर्थात् उस नय पर वह आश्रित है। बाकी के सब वचन-प्रकार पर्यायका स्पर्श करनेसे प्रतिपक्षसहित अर्थात् द्रव्यास्तिक एवं पर्यायास्तिक उभय नय पर आश्रित हैं ।

विबेचन—सग्रह एवं विशेषरूप दो प्रस्तारोंमें विभक्त शास्त्रीय एवं लौकिक वाक्योंमें नयकी अवतारणा करके ऐसा बताया गया है कि किस प्रकारका वाक्य किस नयका विषय हो सकता है। जिसमें किसी भी प्रकारका विशेष, परिमितता, खण्ड या विभाग नहीं है ऐसा सत्तासामान्य ही महासामान्य है। ऐसे सामान्य अथवा उसके विचारके प्रतिपादक जो 'अस्ति' अथवा तत्सदृश 'सत्' इत्यादि वचन हैं उन सबको द्रव्यास्तिक नयके वचन समझना चाहिए। इनके अलावा जीव, अजीव, मुक्त, ससारी, परमाणु, स्कन्ध, गुण आदि जैसे दूसरे जो वचन हैं वे सब किसी-न-किसी प्रकारके मर्यादित सामान्यके ही बोधक होनेसे उनके अर्थमें विशेषका, विभागका, खण्डका या भेदका स्पर्श आ ही जाता है। अतः वे केवल द्रव्यास्तिक नयावलम्बी नहीं, बल्कि द्रव्यास्तिक-पर्यायास्तिक उभयनयावलम्बी हैं, क्योंकि उनके प्रतिपाद्य जीवत्व आदि अर्थ अमुक रूपमें सामान्य होने पर भी अपनी अपेक्षा विस्तृत सामान्यके एक विभाग ही हैं।

यहाँ एक बात ध्यानमें रखनी चाहिए कि 'अस्ति' आदि महाव्यापक सामान्य-वाची वचन मात्र द्रव्यास्तिक नयावलम्बी हैं, तो किसीका भी सामान्य न बन सके ऐसे अन्तिम अविभाज्य विशेषके वाचक वचन भी मात्र पर्यायास्तिक नयावलम्बी हैं। बीचके सभी वचन सामान्यरूप विशेषके प्रतिपादक होनेसे उभयनयाश्रित हैं।

एक नयके विषयमें दूसरे नयके प्रवेशका स्वरूप—

पञ्जवणयवोषकतं वत्थुं दब्बट्टियस्स वयणिज्जं ।

जाव दबिओवओगो अपच्छिमवियप्पनिच्चयणो ॥ ८ ॥

अर्थ—जिसके पश्चात् विकल्पज्ञान और वचनव्यवहार नहीं है अर्थात् सबसे अन्तका द्रव्योपयोग—सामान्य बोध जहाँतक प्रवृत्त होता है वहाँतक की वस्तु द्रव्यास्तिक नयकी वाच्य है, और वह पर्यायास्तिक नयके द्वारा आक्रान्त है ।

विवेचन—जिसमें पर्यायास्तिक नयका प्रवेश सम्भव है ऐसी द्रव्यास्तिक नयके विषयकी मर्यादा यहाँ बतलायी है । जहाँ-जहाँ सामान्य बुद्धि होती है, वे सब द्रव्यास्तिकके विषय हैं । उपान्त्य विशेषसे लेकर क्रमशः चढते-चढते सर्वव्यापक सत्ता—सामान्य तक सामान्य-उपयोग होता है । अतः वह सारा विषय द्रव्यास्तिकका वक्तव्य है और वही सारा विषय पर्यायाक्रान्त होनेसे पर्यायास्तिक नयका भी ग्राह्य बनता है । अर्थात् अन्तिम विशेषके अतिरिक्त सभी वस्तुएँ द्रव्यास्तिकका वक्तव्य हैं, क्योंकि उन सबमें सामान्य उपयोगकी प्रवृत्ति होती है । ऐसा होने पर भी उन सब वस्तुओंके विषयमें पर्यायास्तिक नयकी भी गति है, क्योंकि द्रव्यास्तिक नयने जिस-जिस वस्तुको सामान्यरूपसे जाना होता है उसी वस्तुको पर्यायास्तिक नय विशेषरूपसे जानता है, अतः द्रव्यास्तिकका सारा विषय पर्यायास्तिकका विषय बनता ही है । परन्तु पर्यायास्तिक नयके बारेमें ऐसा नहीं है, क्योंकि दूसरे सब विषयोंमें उभय नयकी प्रवृत्ति होने पर भी एक विषय ऐसा है कि जहाँ केवल पर्याय नयकी ही प्रवृत्ति होती है । वह विषय यानी अन्तिम विशेष । अन्तिम विशेषमें सामान्य-उपयोग सम्भव नहीं है, जबकि पर्यायबुद्धि तो होती ही है । इससे निष्कर्ष यही निकलता है कि अन्तिम विशेषके अतिरिक्त सभी विषय उभय-नयसाधारण हैं ।

दोनों नयोंके विषयोंकी मिश्रितताकी चर्चाका उपसंहार—

दब्बट्टिओ त्ति तम्हा नत्थि णओ नियम सुद्धजाईओ ।

ण य पञ्जवट्टिओ णाम कोइ भयणाय उ विसेसो ॥ ९ ॥

अर्थ—अतः द्रव्यास्तिक नय नियमतः विशुद्धजातीय अर्थात् विरोधी नयके विषयस्पर्शसे मुक्त नहीं है । इसी तरह कोई पर्यायास्तिक

नय भी विशुद्ध जातीय नहीं है। विवक्षाको लेकर ही दोनोंका भेद है।

विवेचन—द्रव्यास्तिक एवं पर्यायास्तिकके रूपमें नयके दो भेद करनेसे तथा उनका सामान्य एवं विशेषके रूपमें विषय-विवेक करनेसे सम्भवतः ऐसा प्रतीत हो सकता है कि इन दोनों नयोंका तथा इनके विषयोंका तनिक भी सम्बन्ध नहीं है। इस भ्रान्तिको दूर करके वस्तुस्थिति यहाँ स्पष्ट की गयी है। वस्तुतः कोई सामान्य विशेषरहित और कोई विशेष सामान्यरहित होना ही नहीं। एक ही वस्तु अमुक अपेक्षामें सामान्यरूप, तो दूसरी अपेक्षासे विशेषरूप होती है। इसीसे द्रव्यास्तिक नयका विषय पर्यायास्तिक नयके विषयस्पर्शमें और पर्यायास्तिक नयका विषय द्रव्यास्तिक नयके विषयस्पर्शमें मुक्त नहीं हो सकता। ऐसी वस्तुस्थिति होने पर भी दो नयोंका जो भेद किया जाता है उसका तात्पर्य विषयके गौण-प्रधान भावमें ही है। जब विशेष रूपको गौण रखकर और मुख्य रूपसे सामान्य रूपका अवलम्बन लेकर दृष्टि प्रवृत्त होती है तब वह द्रव्यास्तिक है, और जब सामान्य रूपको गौण बनाकर तथा विशेष रूपको प्रधान भावसे ग्रहण कर दृष्टि प्रवृत्त होती है तब वह पर्यायास्तिक है ऐसा समझना चाहिए।

दोनों नय एक-दूसरेके विषयको कैसे देखते हैं इसका कथन—

द्वद्विद्यवत्तत्त्वं अवत्थु णियमेण पज्जवणयस्स ।

तह पज्जववत्थु अवत्थुमेव द्वद्विद्यनयस्स ॥ १० ॥

अर्थ—द्रव्यास्तिकका वक्तव्य पर्यायास्तिककी दृष्टिमें नियमसे अवस्तु है। इसी तरह पर्यायास्तिककी वक्तव्य-वस्तु द्रव्यास्तिककी दृष्टिमें अवस्तु ही है।

विवेचन—विवक्षामें दोनों नयोंके विषयका जो भेद कहा गया है उसीका स्पष्टीकरण यहाँ किया है। द्रव्यास्तिक नय वस्तुको मात्र सामान्यरूप ही देखता है, जब कि पर्यायास्तिक नय उमी वस्तुको मात्र विशेष रूपसे देखता है। फलतः एक नयका वक्तव्य-स्वरूप दूसरे नयकी दृष्टिमें अवस्तु है। यही एक विषयमें प्रवर्तमान दोनों नयोंका तथा उनके प्रतिपाद्य अशोका भेद है।

दोनों नय एक ही वस्तुके किन-किन भिन्न रूपोंका स्पर्श करते हैं इसका कथन—

उप (स्य) ऋजंति विद्यंति य भावा नियमेन पञ्जवणयस्स ।

दब्धट्टियस्स सव्वं सया अणुपपन्नमविणट्ठं ॥ ११ ॥

अर्थ—पर्यायास्तिककी दृष्टिमें सभी पदार्थ नियमसे उत्पन्न होते हैं और नष्ट होते हैं। द्रव्यास्तिककी दृष्टिमें सभी वस्तुएँ सर्वदाके लिए उत्पत्ति एवं विनाशरहित ही हैं।

विवेचन—एक नय वस्तुके स्थिर रूपका ग्राहक है, जबकि दूसरा उसके अस्थिर रूपका है।

सत् अर्थात् सम्पूर्ण वस्तुका लक्षण—

दव्वं पञ्जवविउयं दव्वविउत्ता य पञ्जवा णत्थि ।

उत्पाय-ट्टिइ-भंगा हंदि दवियलक्खणं एयं ॥ १२ ॥

अर्थ—उत्पाद एवं नाशरूप पर्यायोसे रहित द्रव्य नहीं होता और द्रव्य अर्थात् ध्रुवाशसे रहित पर्याय नहीं होते, क्योंकि उत्पाद, नाश ए स्थिति ये तीनों द्रव्य—सत्का लक्षण हैं।^१

विवेचन—लक्षण द्वारा वस्तुका यथार्थ एवं पूर्ण रूप यहाँ बतलाया है। कोई भी वस्तु उत्पाद-विनाशरहित और मात्र स्थिर नहीं है। इसी तरह कोई भी वस्तु स्थिरनारहित और मात्र उत्पाद-विनाशवाली नहीं है, क्योंकि वस्तुका स्वभाव ही कुछ ऐसा है कि वह मूल रूपमें स्थिर रहने पर भी निमित्तके अनुसार भिन्न-भिन्न रूपोंमें बदलती रहती है। इसीलिए एक ही वस्तुमें स्थिरत्व एवं अस्थिरत्व विरुद्ध नहीं हैं, किन्तु वास्तविक हैं। इन दोनों रूपोंके होनेपर ही वस्तु पूर्ण बनती है। दोनों नय अलग-अलग मिथ्यादृष्टि कैसे बनते हैं इसका स्पष्टीकरण—

एए पुण संगहओ पाडिक्कमलक्खणं दुवेणहं पि ।

तम्हा मिच्छद्दिट्ठी पत्तेयं दो वि मूलणया ॥ १३ ॥

१ तुलना करो पचास्तिकाय १ १२ तथा तत्त्वार्थसूत्र ५.२९ ।

जैन-ग्रन्थों में उत्पाद-स्थिति-भंगका जो समर्थनात्मक विचार देखा जाता है उसके सामने नागार्जुन जैमिनीकी विरुद्ध विचार-परम्परा थी। नागार्जुनकी मध्यमककारिकामें 'संस्कृतपरीक्षा' नामका एक प्रकरण (पृ ४५-५७) आता है। उसमें वस्तुके लक्षणके रूपमें माने जानेवाले उत्पाद-स्थिति-भंगका निगम किया गया है। ऐसा निरास उसके पीछेके दूसरे बौद्ध-ग्रन्थोंमें भी आता है। ऐसी विरुद्ध परम्पराके सामने अपने पक्षका बचाव करनेके लिए जैनतार्किक विद्वानोंने उत्पादादि त्रिपदी के समर्थनका सर्वत्र प्रयत्न किया है।

अर्थ—ये उत्पाद, व्यय एव स्थिति तीनों एक-दूसरेके साथ मिल करके ही रहते हैं, अतः दोनों नयोका भी अलग-अलग विषय सत्का लक्षण नहीं होता। इसीलिए ये दोनों मूल नय अलग-अलग मिथ्या-दृष्टि हैं।

विवेचन—दोनों नय अलग-अलग मिथ्यादृष्टि इसलिए हैं कि दोनोंमेंसे किसी भी एक नयका विषय सत्का लक्षण नहीं बनता। द्रव्याधिकका विषय सामान्य ले या पर्यायाधिकका विषय विशेष ले, परन्तु इनमेंसे एक भी सत्का लक्षण नहीं है। सत्का लक्षण तो सामान्य एव विशेष दोनों मिलकर ही बनता है। अतएव यदि कोई एक नय अलग होकर वस्तुके सम्पूर्ण स्वरूपके प्रतिपादनका दावा करे तो वह मिथ्यादृष्टि है।

दोनों नयोमे यथार्थता कैसे आती है इसका स्पष्टीकरण—

ण य तद्वद्भो अस्ति णम्रो ण य सम्मत्तं ण तेसु पडिपुण्ण ।

जेण कुवे एगन्ता विभज्जमाणा अणेगन्तो ॥ १४ ॥

अर्थ—तीसरा नय नहीं है। उन दो नयोमें यथार्थताका समावेश नहीं होता ऐसा भी नहीं है; क्योंकि दोनों एकान्त विशेष रूपसे गृहीत होते ही अनेकान्त बनते हैं।

विवेचन—सत् सामान्य-विशेष उभयात्मक है। इसका ग्राहक यदि कोई नय हो तो सम्पूर्ण वस्तुग्राही होनेमे उसे सम्यग्नय कह सकते हैं, परन्तु ऐसा नय तो सम्भवित ही नहीं है, क्योंकि सम्पूर्ण सत्को ग्रहण करनेवाला ज्ञान नय नहीं, किन्तु प्रमाण हो सकता है। इस पर प्रश्न हो सकता है कि यदि तीसरा नय नहीं है और दोनों नयोको मिथ्यादृष्टि कहते हों, तो क्या नयज्ञान सम्यग्रूप नहीं हो सकता? इसका उत्तर यह है कि हो सकता है, परन्तु 'वह किस तरह?' यही समझना चाहिए। जिन दो नयोको मिथ्यादृष्टि कहा गया है, उन्हीं दोनोंमे सम्यक्पना भी है ही। मिथ्यापना और सम्यक्पना ये दोनों विरुद्ध धर्म एक आश्रयमे कैसे सम्भव हैं? इसका उत्तर यह है कि जब ये दोनों नय एक-दूसरेसे निरपेक्ष होकर केवल स्वविषयको ही सद्-रूपसे समझनेका आग्रह करते हैं, तब अपने-अपने ग्राह्य एक-एक अंशमे सम्पूर्णता मान लेते हैं और इसीलिए ये मिथ्यारूप हैं, परन्तु जब ये ही दोनों नय परस्पर सापेक्ष रूपसे प्रवृत्त होते हैं अर्थात् दूसरे प्रतिपक्षी नयका निरसन किये बिना उसके विषयमे मात्र तटस्थ रहकर जब

नय अपने वस्तुव्यक्ता प्रतिपादन करते हैं, तब दोनोंमें सम्यक्पना आता है, क्योंकि ये दोनों नय एक-एक अक्षराही होने पर भी एक-दूसरेकी अवगणना किये बिना अपने-अपने प्रदेशमें प्रवृत्ति होनेसे सापेक्ष हैं और इसीलिए ये दोनों यथार्थ हैं।

मूल नयोंके साथ उत्तर नयोकी समानताका कथन—

जह एए तह अण्णे पत्तेयं दुण्णया गया सव्वे ।

हंदि हु मूलणयाणं पण्णवणे वावडा ते वि ॥ १५ ॥

अर्थ—जिस तरह ये दोनों नय उसी तरह दूसरे सब नय भी अलग-अलग दुर्नय हैं, क्योंकि वे भी मूल नयोके जेय विषयके प्रतिपादनमें संलग्न हैं।

विवेचन—निरपेक्षभावे प्रवृत्ति ही नयोके दुर्नयत्वका बीज है। यह बीज यदि उत्तर नयोमें हो तो उन सबको भी दुर्नय अर्थात् मिथ्या समझना चाहिए, क्योंकि सग्रह आदि उत्तर नयोकी प्रतिपाद्य वस्तु भिन्न नहीं होती, वे भी मूल नयोके प्रतिपाद्य विषयकी ही प्ररूपणा करनेमें प्रवृत्त होते हैं। अतएव यदि वे भी विरोधी नयके विषयकी अवगणना करके अपने विषयमें ही पूर्णता मान ले तो मिथ्यारूप बने, यह स्वाभाविक है।

उत्तर नयोंमें सम्पूर्ण सद्ग्राही कोई एक नय नहीं है ऐसा पुनः कथन—

सव्वणयसमूहम्मि वि णत्थि णञ्चो उभयवायपण्णवञ्चो ।

मूलनयाण उ आणं पत्तेय विसैसियं विति ॥ १६ ॥

अर्थ—सब नयोके समूहमें भी उभयवाद—सामान्य-विशेष उभय रूपको जतानेवाला नय नहीं है, क्योंकि वह प्रत्येक नय मूल नयके द्वारा गृहीत विषयको ही विविध रूपसे कहता है।

विवेचन—मूल दो नयोके अलावा तीसरा कोई मूल नय तो उभयग्राही सम्भव ही नहीं है, किन्तु दो नयोके उत्तर भेदरूप जो सग्रह आदि छः नय हैं उनमें भी कोई ऐसा नहीं है जो वस्तुके सामान्य-विशेष उभयात्मक स्वरूपका प्रतिपादन करे। इसका कारण यह है कि प्रत्येक उत्तर नय, स्वयं जिस-जिस मूल नयका भेद है उस-उस मूल नयके ग्राह्य विषयका ही भिन्न-भिन्न रूपमें वर्णन करता है। उत्तर नयोका कार्य मूल नयोके प्रदेशसे बाहर नहीं है। वे तो केवल अपने-अपने मूलनयगृहीत

अंशकी ही कुछ अधिक बारीकीसे बर्णा करते हैं। अतः उनमें उभयवादकी ज्ञापकता हो ही नहीं सकती।

किसी भी एक नयके पक्षमें ससार, सुख-दुःख सम्बन्ध एव मोक्ष नहीं घट सकते ऐसा कथन—

ण य इच्छद्विषयपक्षे संसारो णेव पञ्जवणयस्स ।
 सासयवियत्तिवायी जम्हा उच्छेअवाइआ ॥ १७ ॥
 सुख-दुक्खसम्पओगो ण जृज्जए णिच्चवायपक्खम्मि ।
 एगंतुच्छेयम्मि य सुह-दुक्खवियप्पणमजुत्तं ॥ १८ ॥
 कम्मं जोगनिमित्तं बज्झइ बन्ध-ट्ठिइ कसायवसा ।
 अपरिणउच्छिण्णेसु य बंध-ट्ठिइकारणं णत्थि ॥ १९ ॥
 बंधम्मि अपूरन्ते संसारभओघदंसणं मोज्झं ।
 बन्धं व विणा मोक्खसुहपत्थणा णत्थि मोक्खो य ॥ २० ॥
 तम्हा सव्वे वि णया मिच्छाविट्ठी सपक्खपडिबट्ठा ।
 अपणोणणिस्सिया उण हवंति सम्मतसंभावा ॥ २१ ॥

अर्थ—द्रव्यास्तिक पक्षमें ससार नहीं घट सकता और पर्यायास्तिक पक्षमें भी नहीं घट सकता, क्योंकि एक शाश्वत या नित्यव्यक्तिवादी है तो दूसरा उच्छेद या नाशवादी है।

नित्यवाद पक्षमें सुख-दुःखका सम्भव नहीं घटता, एकान्त उच्छेद-वादमें भी सुख-दुःखकी विकल्पना नहीं है।

योग—(मानसिक, वाचिक एवं कायिक प्रवृत्ति)के कारण कर्मका बन्ध होता है और कषायके कारण वद्ध कर्म में स्थिति निर्मित होती है, परन्तु मात्र अपरिणामी और मात्र क्षणनष्टमें बन्ध और स्थितिका कारण नहीं है।

बन्ध न होता हो तो ससारमें भयप्राचुर्यका दर्शन मूढतामात्र है और बन्धके बिना मोक्षसुखकी अभिलाषा तथा मोक्ष नहीं है।

अतएव मात्र अपने-अपने पक्षमें सलग्न सभी नय मिथ्यादृष्टि है, परन्तु ये ही नय यदि परस्पर सापेक्ष हों तो सम्यग्रूप बनते हैं।

विवेचन—निरपेक्ष रहने पर दोनों नयोंके पक्षमें अनुभवसिद्ध एवं शास्त्रीय प्रवृत्तिमें कैसे बाध आता है, यह यहाँ आत्माकी लेकर बताया गया है । यदि केवल द्रव्यास्तिक पक्ष ले, तो उसके मतमें आत्मतत्त्व एकान्त नित्य होनेसे अपरिवर्तनशील है, और यदि केवल पर्यायास्तिक पक्ष ले, तो उसके मतमें वह मात्र क्षणभंगुर है । इन दोनों पक्षोंमें ससार, सुख-दुःखका सम्बन्ध, सुखकी प्राप्ति और दुःखके त्यागके लिए प्रयत्न, कर्मका बन्ध, उसकी स्थिति, मोक्षकी इच्छा और मोक्ष—इनमेंसे कुछ भी घट नहीं सकता, क्योंकि एकान्तनित्य पक्षमें कूटस्थताके कारण आत्मामें कषायविकार या लेपका सम्भव ही नहीं है और अनित्यपक्षमें क्षणभंगुरताके कारण आत्मा प्रत्येक क्षणमें नष्ट होकर नया-नया पैदा होता रहता है, इसलिए ध्रुवत्वके साथ मेल खाये ऐसे अनुसन्धान, इच्छा, प्रयत्न आदि कोई भाव घट ही नहीं सकते । इसीलिए यदि ये दोनों नय निरपेक्ष रूपसे अपने-अपने विषयमें प्रवृत्त हो तो वे मिथ्या-दृष्टि हैं और यदि परस्पर आपेक्ष रूपसे प्रवृत्त हों तो सम्यग्दृष्टि हैं ।

ये ही नय कभी सम्यग्दृष्टि नहीं होते और कभी होते हैं, इसके कारणका दृष्टान्तके द्वारा समर्थन—

जह्णयेलक्खणगुणा वेरुलियाई मणी विमंजुत्ता ।

रयणावलिववएसं न लहति महग्घमुत्ता वि ॥ २२ ॥

तह्णिययवायसुविणिच्छिद्या वि भण्णोण्णपक्खणिरवेक्खा ।

सम्मद्दसणसद्दं सव्वे वि णया ण पाबेत्ति ॥ २३ ॥

जह् पुण ते चेव मणी जहागुणविसेसभागपडिबद्धा ।

‘रयणावलि’ त्ति भण्णइ जहंति पाडिक्कसण्णाउ ॥ २४ ॥

तह स वे णयवाया जहाणुरूवविणिउत्तवत्तव्वा ।

सम्मद्दसणसद्दं लहन्ति ण विसेससण्णाओ ॥ २५ ॥

अर्थ—जिस तरह अनेक लक्षण और गुणवाले बँडूय आदि रत्न बहुत मूल्यवान् होने पर भी बिखरे हुए हो तो रत्नावली या हारका नाम नहीं पाते,

उसी तरह सभी नय अपने-अपने पक्षमें अधिक निश्चित होनेपर भी आपसमें एक-दूसरेके साथ निरपेक्ष होनेसे 'सम्यग्दर्शन' व्यवहार नहीं पा सकते ।

और, जैसे वे ही मणि डोरेमें खास-खास भाग करके उसके अनुसार पिरोये जायँ तो 'रत्नावली' कहलाते हैं और अपना भिन्न-भिन्न नाम छोड़ देते हैं,

वैसे ही सभी नयवाद यथोचित रूपसे सुसंकलित होकर व्यवस्थित अर्थवाले हो तो 'सम्यग्दर्शन' व्यवहार पाते हैं, विशेष सज्ञा नहीं पाते ।

बिबेचन—रत्न चाहे जितने पानीदार और कीमती हो, पर जबतक अलग-अलग और बिखरे हुए होने हैं तबतक वे हार नहीं कहलाते और हारका मूल्य भी नहीं पा सकते । वे ही रत्न जब योग्य रूपसे पिरोकर सुचारु रूपसे बिठाये जाते हैं, तब वे अपना खाम नाम छोड़कर 'हार' नाम धारण करते हैं और योग्य मूल्य भी पाते हैं । यही प्रकार नयोका है । प्रत्येक नयवाद अपने-अपने पक्षमें चाहे जितने मजबूत हो, पर जबतक वे दूसरे पक्ष की परवाह नहीं करते, तबतक परस्पर निरपेक्ष होनेसे वे सब वाद सम्यग्दर्शन नहीं कहलाते, परन्तु जब उन सबका विषय आपसमें एक-दूसरेके साथ योग्य रूपसे संकलित हो जाता है और भिन्न-भिन्न विषयके प्रतिपादक होने पर भी जब वे सब सापेक्ष रूपसे मुख्यतया एक ही वस्तुका प्रतिपादन करनेके लिए प्रवृत्त होते हैं, तब प्रत्येक नय अपना खास नाम छोड़कर 'सम्यग्दर्शन' नाम धारण करता है ।

रत्नोका हारपना जैसे सूत्रमें पिरोये जाने पर और विशिष्ट प्रकारकी मयोजना पर अवलम्बित है, वैसे ही नयवादोका सम्यग्दृष्टिपना उनकी परम्पर अपेक्षा पर अवलम्बित है ।

दृष्टान्त देनेकी सार्थकता सिद्ध करनेके लिए उसके गुणोका कथन—

लोह्यपरिच्छयसुहो निच्छयवयणपडिर्वात्तिमगो य ।

ग्रह पण्णवणाविसउ त्ति तेण बीसत्थमुवणोओ ॥ २६ ॥

अर्थ—दृष्टान्त^१ लौकिक अर्थात् व्यवहारज्ञ और परीक्षक अर्थात् शास्त्रज्ञको सरलतासे समझमें आ सके ऐसे निश्चयकारी वचनके बोधका

उपाय और स्थापनाका विषय है; अतः निःशङ्कभावसे उसकी यहाँ योजना की है।

विवेचन—दृष्टान्तमें व्यवहार और शास्त्र दोनोंमें कुशल जनोको सरलतासे समझानेका गुण है। उसमें साध्यका निश्चय करनेमें उपयोगी होनेका अर्थात् व्याप्तिज्ञान प्रकट करनेका सामर्थ्य है और उसके बिना पक्षकी स्थापना नहीं हो सकती। इसीलिए यहाँ ग्रन्थकारने निःसकोच रूपसे रत्नावलीका दृष्टान्त दिया है। सापेक्षता न हो तो मिथ्यादृष्टि ही है, इस बातका कतिपय प्रसिद्ध वादों द्वारा स्पष्टीकरण—

इहं समूहसिद्धो परिणामकश्चो व्व जोर्जाह् अत्थो ।

ते तं च ण तं तं चेव व त्ति नियमेण मिच्छन्तं ॥ २७ ॥

अर्थ—‘पहले’ कहा उससे उल्टा माने, अर्थात् अवयवीरूप अथवा परिणामरूप जो कार्य जिस कारणमें होता है वह कार्य उस कारणरूप ही है, अथवा वह कार्य कारणरूप ही नहीं है, अथवा कार्य-कारण अभिन्न ही है, ऐसा एकान्तसे मानना मिथ्यात्व है।

विवेचन—भिन्न-भिन्न नयवाद यदि सापेक्ष प्रतिपादन करे, तभी वे सम्यग्दृष्टि वनते हैं, ऐसा रत्नावलीके दृष्टान्तके द्वारा कहा गया है। इसी कथनको दृढ़ करनेके लिए कतिपय प्रचलित वादोको लेकर यहाँ विचार किया गया है।

कार्यकारणभावका जो दार्शनिक सिद्धान्त है उसमें सांख्य आदि कई वादी कार्यको सत् मानते हैं, क्योंकि वे परिणामवादी होनेसे कहते हैं कि ‘स्वयं कारण ही कार्यरूपमें परिणत होता है।’ वैशेषिक आदि कई वादी कार्यको असत् कहते हैं, क्योंकि वे आरम्भवादी होनेसे ऐसा मानते हैं कि अवयवों द्वारा अवयवीरूप कार्यका आरम्भ होता है। इनके अतिरिक्त अद्वैतवादी जैसे कई वादी मात्र एक द्रव्य स्वीकार करते हैं, इससे उनका मानना है कि कार्य और कारण जैसा कुछ है ही नहीं। परिणामवादके अनुसार दही दूधका परिणाम मात्र है और इसीलिए इन दोनोंमें भेद ही नहीं है। अवयवी-कार्यवादके अनुसार कपडा सूत्रसमूह परसे बना एक कार्य है और इसलिए वह कारणसे भिन्न ही है। अद्वैतवादके अनुसार

कार्य या कारणकी कल्पना ही झूठी है, सब-कुछ मात्र द्रव्यरूप ही है। इन तीनों वादोको लेकर ग्रन्थकार कहते हैं कि ये वाद यदि अपने-अपने पक्षका एकान्त रूपसे समर्थन करे और दूसरा पक्ष मिथ्या है ऐसा कहे, तो सापेक्ष प्रतिपादन न करनेसे मिथ्या ही है।

सापेक्ष प्रतिपादन अर्थात् अपने पक्षका इस तरह प्रतिपादन करना जिससे दूसरे पक्षकी मर्यादाका भंग न हो और अपने पक्षकी मर्यादा भी सुरक्षित रहे।

अनेकान्तज्ञ मर्यादा और उसकी व्यवस्था कैसे करे इसका कथन—

णिययवयणिज्जसच्चा सव्वनया परवियालणे मोहा ।

तै उण ण दिट्ठसमगो विभयइ सत्त्वे व अलिए वा ॥ २८ ॥

अर्थ—सभी नय' अपने-अपने वक्तव्यमें सच्चे हैं और दूसरेके वक्तव्यका निराकरण करनेमें झूठे हैं, अनेकान्तशास्त्रका जाता उन नयोका 'ये सच्चे हैं' और 'ये झूठे हैं' ऐसा विभाग नहीं करता।

विवेचन—प्रत्येक नयकी मर्यादा अपने-अपने विषयका प्रतिपादन करने तक ही परिसीमित है। इस मर्यादामें जबतक वे रहते हैं तबतक सभी सच्चे हैं, किन्तु इस मर्यादाका उल्लंघन करके जब वे दूसरे प्रतिपक्ष नयके वक्तव्यका निराकरण करने लगते हैं, तभी मिथ्या हो जाते हैं। इसलिए प्रत्येक नयकी मर्यादा समझनेवाला और उनका समन्वय करनेवाला अनेकान्तज्ञ सभी नयोंके वक्तव्यको जानने पर भी 'यह एक नय सत्य ही है और दूसरा असत्य ही है' ऐसा विभाग नहीं करता। उल्टा, वह तो किसी एक नयके विषयको दूसरे विरोधी नयके साथ सकलित करके ही 'यह सत्य है' ऐसा निर्धारण करता है। इस तरह अनेकान्तज्ञवादी कार्यको कथञ्चित् ही मन् या असत् कहे तथा द्रव्यको अद्वैत या द्वैत भी कथञ्चित् ही कहे। दोनों मूल नयोंकी विषयमर्यादा—

द्वद्वितीयवत्तत्त्वं सत्त्वं सत्त्वेण णिच्छमवियत्त्वं ।

आरद्धो य विभागो पञ्जवत्तव्यमगो य ॥ २६ ॥

अर्थ—यत्र, यत्र प्रकार से, सर्वश जो भेदरहित हो वह द्रव्या-
स्तिकका वक्तव्य है, और विभाग या भेद का प्रारम्भ होते ही वह
पर्यायास्तिकके वक्तव्यका मार्ग बनता है।

विवेचन—जगत् तो भेदाभेद उभयरूप है, परन्तु उसमें अब किसी भी प्रकारके भेदके बिना सब-कुछ मात्र सद्गुरुप दिखाई पड़ता है, तब वह द्रव्यास्तिकका विषय है; अर्थात् अभेद तक ही द्रव्यास्तिक की मर्यादा है। और जब सत्के द्रव्य, गुण आदि अथवा भूत, वर्तमान आदि भेद किये जाते हैं, तभी पर्यायास्तिकके विषयका मार्ग शुरू होता है, अर्थात् भेदसे ही पर्यायास्तिकके विषयकी मर्यादा शुरू होती है।

भेदका विशेष वर्णन—

जो उण समासग्नो च्चिद्य वंजणणिग्नग्नो य अत्थणिग्नग्नो य ।

अत्थग्नग्नो य अग्निग्नो भइयव्वो वंजणवियप्पो ॥ ३० ॥

अर्थ—और, वह विभाग सक्षेपमे व्यजन-नियत अर्थात् शब्द-सापेक्ष और अर्थ-नियत अर्थात् शब्द-निरपेक्ष है। अर्थगत विभाग अभिन्न है और शब्दगत भेद भाज्य अर्थात् भिन्न तथा अभिन्न है।

विवेचन—प्रत्येक पदार्थ भेदाभेद उभयात्मक है। उसमे जब अभेदके ऊपर सूक्ष्म विचारणासे काल, देश आदिके कारण भेदोकी कल्पना की जाती है, तब वे भेद विचारकी सूक्ष्मताके अनुसार उत्तरोत्तर बढ़ते ही जाते हैं। अभिन्न अर्थात् सामान्य स्वरूपके ऊपर कल्पित अनन्त भेदोकी इस परम्परामे जितना सदृश परिणाम-प्रवाह किसी भी एक शब्दका वाच्य बनकर व्यवहार्य होता है, उतना वह प्रवाह व्यजनपर्याय कहलाता है, और उक्त भेदोकी परम्परामे जो भेद अनभिलाप्य हो वह अर्थपर्याय कहलाता है। उदाहरणार्थ, चेतन पदार्थका 'जीवत्व' यह सामान्य रूप है, उसकी काल, कर्म आदि उपाधिकृत ससारित्व, मनुष्यत्व, पुरुषत्व, बालत्व आदि अनन्त भेदवाली छोटी-बड़ी अनेक परम्पराएँ हैं। उनमे 'पुरुष, पुरुष' जैसी समान प्रतीतिका विषय और एक 'पुरुष' शब्दका प्रतिपाद्य जो सदृश पर्यायप्रवाह है वह व्यजनपर्याय है और जो पुरुषरूप सदृशप्रवाहमे दूसरे बाल्य, यौवन आदि अथवा उनसे भी अधिक सूक्ष्मतर भेद रहे हुए हैं वे सब अर्थपर्याय हैं।

व्यजन पर्यायको अभिन्न-भिन्न कहा है। इसका भाव यह है कि पुरुषरूप पर्याय शब्दवाच्य सदृशप्रवाहकी दृष्टिसे यद्यपि एक है, फिर भी उसमे बाल्य आदि अनेक छोटे-बड़े भेद भासित होनेसे वह भेद्य भी है। इसी तरह बालपर्याय शब्दवाच्य सदृशप्रवाहके रूपमे एक होनेसे अभिन्न होने पर भी उसमे तत्कालजन्म, स्तनन्धयत्व आदि दूसरे भेदोके कारण वह भेद्य होनेसे भिन्न भी है। इसी तरह

प्रत्येक व्यजनपर्याय अर्थात् शब्दप्रतिपाद्य—अभिलाष्य पर्यायिके बारेमे घटाना चाहिए। अर्थपर्यायिको जो अभिन्न कहा है, उसका भाव यह है कि भेदोंकी परस्परामें जो भेद अन्तिम होनेसे अभेद्य होता है, वह स्वयं तो यद्यपि दूसरेका अश और दूसरे भेदसे भिन्न होता है, फिर भी उसमें कोई अन्य भेदक अश नहीं होता और इसीलिए वह अभिन्न कहलाता है।

एक ही द्रव्य अनेक कैसे बनता है इसका स्पष्टीकरण—

एगद्वियम्मि जे अत्थपज्जया वयणपज्जया वा वि ।

तीयाणागयभूया तावइयं तं हवइ दव्वं ॥ ३१ ॥

अर्थ—एक द्रव्यके भीतर जो अतीत, वर्तमान और अनागत अर्थ-पर्याय तथा शब्द अर्थात् व्यजनपर्याय होते हैं, वह द्रव्य उतना होता है।

विवेचन—कोई भी परमाणु, जीव आदि मूल द्रव्य वस्तुतः अखण्ड होनेसे व्यक्तिके रूपमें भले एक ही हो, परन्तु उसमें तीनों कालोंके शब्दपर्याय और अर्थ-पर्याय अनन्त होते हैं। इसलिए वह एक द्रव्य भी प्रतिपर्याय अर्थात् पर्यायभेदसे भिन्न-भिन्न भासमान होनेसे और भिन्न-भिन्न माना जानेसे पर्यायोंकी सख्याके अनुसार अनन्त बनता है। अर्थात् अमुक एक पर्यायसहित उस द्रव्यकी अपेक्षा दूसरे विवक्षित पर्यायसहित वह द्रव्य और उसकी अपेक्षा तीसरे विवक्षित पर्याय-सहित वह द्रव्य भिन्न है। इस तरह विशेष्यभूत द्रव्यके एक होने पर भी विशेषण-भूत पर्यायोंके भेदके कारण उसे भिन्न-भिन्न मानने पर वह जितने पर्याय होते हैं उतनी सख्यावाला बनता है।

व्यजनपर्यायिका उदाहरण—

पुरिसम्मि पुरिससद्दो जम्माई मरणकालपज्जन्तो ।

तस्स उ बालाईया पज्जवजोया बहुवियप्पा ॥ ३२ ॥

अर्थ—जन्ममें लेकर मरणकाल पर्यन्त पुरुषमें 'पुरुष' ऐसे शब्दका प्रयोग होता है, और उसीके बाल आदि अनेक प्रकार के पर्याय अर्थात् अश हैं।

विवेचन—पुरुषके रूपमें जन्म लिया तबसे लेकर मरणपर्यन्त वह जीव 'पुरुष पुरुष' ऐसे समान शब्दमें व्यवहृत होता है और 'पुरुष पुरुष' ऐसी समान प्रतीतिका विषय बनता है। अतः जीवका यह पुरुषरूप सदृशपर्यायप्रवाह व्यजनपर्याय है।

उसमें जो दूसरे बाल्य, यौवन, वृद्धत्व आदि अनेक प्रकारके स्थूल पर्याय या उनसे भी दूसरे सूक्ष्म पर्याय भासित होते हैं वे सब पुरुषरूप व्यजनपर्यायके अवान्तर पर्याय हैं । अर्थात् कोई भी एक व्यजनपर्याय ले, तो उसके दूसरे भेद शक्य होनेसे उसके अनेक पर्याय सम्भव ही हैं ।

व्यजनपर्यायमे एकान्त अभिन्नता मानने पर क्या दोष आता है इसका कथन—

अस्थि ति णिवियप्यं पुरिसं जो भणइ पुरिसकालम्मि । .

सो बालाइवियप्यं न लहइ तुल्लं व पाबेज्जा ॥ ३३ ॥

अर्थ—जो वक्ता पुरुषको उसकी पुरुषदशामे विधिरूपसे मात्र अभिन्न कहता है वह बाल आदि भेद नहीं जान पाता । इससे वह तुल्य ही प्राप्त करता है ।

विवेचन—यदि पुरुषरूप व्यजनपर्यायको एकान्त रूपसे अभिन्न माना जाय, तो इसका अर्थ यही होगा कि उसके अवान्तर पर्याय नहीं हैं; और ऐसा माने तो परिणाम यह होगा कि वह पुरुषरूप पर्याय भी सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि पुरुषत्वका अर्थ ही यह है कि अनेक अवान्तर पर्यायोका समुदाय । अब यदि अवान्तर पर्याय ही न हों, तो उनका समुदायरूप पुरुषपर्याय भी नहीं हो सकता । अतः एकान्त अभिन्न मानने पर अवान्तर पर्यायोका लोप हो जानेसे व्यजनपर्याय भी अन्ततोगत्वा अवान्तर पर्यायकी तुल्य कोटिमें अर्थात् लोप दशामे रखा जायगा ।

प्रस्तुत उदाहरणमे व्यजनपर्याय और अर्थपर्यायका स्पष्ट रूपसे पृथक्करण—

वज्जणपज्जायस्स उ 'पुरिसो' 'पुरिसो' ति णिच्चमवियप्यो ।

बालाइवियप्यं पुण पासई से अस्थपज्जाओ ॥ ३४ ॥

अर्थ—व्यजनपर्यायकी अपेक्षासे देखनेवालेको सर्वदा 'पुरुष, पुरुष' ऐसा निर्विकल्प अर्थात् अभिन्न भास होता है; और वह जिन बाल आदि विकल्पोंको देखता है वे तो उसके अर्थपर्याय हैं ।

विवेचन—एक ही पुरुष-व्यक्तिमे निर्विकल्प अर्थात् अभिन्न और सविकल्प अर्थात् भिन्न बुद्धि होती है । जब 'पुरुष' इस प्रकारकी निर्विकल्प बुद्धि होती है,

तब उसका विषय पुरुषपर्याय एक अभिन्न व्यजनपर्याय है, और उसी पुरुष व्यक्तिमें पुरुष प्रतीतिके समय जो बाल आदि अनेक विकल्प या भेद दिखाई पड़ते हैं वे सब पुरुषरूप व्यजनपर्यायके अर्थपर्याय हैं, अर्थात् एकाकार बुद्धिसे गृहीत व्यजनपर्यायमे भासित होनेवाले भेद उस व्यजनपर्यायके अर्थपर्याय है।

एकान्त मान्यतावालेमे अशास्त्रज्ञत्व के दोषका कथन—

सवियप्य-णिव्वियत्पं इय पुरिसं जो भणेज्ज अबियप्पं ।

सवियप्पमेव वा णिच्छएण ण स निच्छिग्रो समए ॥ ३५ ॥

अर्थ—इस प्रकार सविकल्प और निर्विकल्प उभयरूप पुरुषको जो मात्र निर्विकल्प कहता है, अथवा सविकल्प ही कहता है, वह शास्त्रमे अवश्य निश्चितबुद्धि—स्थिरबुद्धि नहीं है।

विवेचन—पुरुष तो केवल एक दृष्टान्तरूप है। वस्तुतः सभी व्यजनपर्याय, पुरुषकी भाँति, अभिन्न और भिन्न उभयरूप हैं। ऐसा होने पर भी जो उसे एकान्त अभिन्नरूप ही अथवा भिन्नरूप ही मानता है उसके बारेमे ऐसा निश्चयमे कहा जा सकता है कि वंसा एकान्तदृष्टिवाला अनेकान्तशास्त्रका मर्म नहीं जानता।

सात भगोंका स्वरूप—

अत्थंतरभूएहि य णियएहि य दोहि समयमाईहि ।

वयणविसेसाईयं दव्वमवत्तव्वयं पडइ ॥ ३६ ॥

अह देसो सग्भावे देसोऽसग्भावपज्जवे णियग्रो ।

तं दवियमत्थि णत्थि य आएसविसेसियं जम्हा ॥ ३७ ॥

सग्भावे आइट्ठो देसो देसो य उभयहा जस्स ।

तं अत्थि अवत्तव्वं च होइ दवियं वियप्पवसा ॥ ३८ ॥

आइट्ठोऽसग्भावे देसो देसो य उभयहा जस्स ।

तं णत्थि अवत्तव्वं च होइ दवियं वियप्पवसा ॥ ३९ ॥

सग्भावाऽसग्भावे देसो देसो य उभयहा जस्स ।

तं अत्थि णत्थि अवत्तव्वं च दवियं वियप्पवसा ॥ ४० ॥

अर्थ—अर्थान्तरभूत अर्थात् परपर्याय और निज अर्थात् स्वपर्याय इन दोनोंके द्वारा (अलग-अलग विवक्षित द्रव्य असत् और सत् है तथा)

एक ही साथ विवक्षित द्रव्य वचनविशेषसे अतीत होकर अवक्तव्य बनता है ।

जिसका एक देश अर्थात् भाग सद्भावपर्यायमें नियत हो और एक देश असद्भावपर्यायमें नियत हो, वह द्रव्य अस्ति और नास्तिरूप है, क्योंकि वह विवक्षासे विशिष्ट बनता है ।

जिसका एक भाग अस्तिरूपसे और दूसरा भाग उभयरूपसे विवक्षित हो, वह द्रव्य विकल्पके कारण अस्ति-अवक्तव्य बनता है ।

जिसका एक भाग नास्तिरूपसे और एक भाग उभयरूपसे विवक्षित है वह द्रव्य विकल्पके कारण नास्ति-अवक्तव्य बनता है ।

जिस^१ द्रव्यका एक भाग अस्ति-नास्तिरूपसे विवक्षित हो और एक भाग उभयरूपसे विवक्षित हो वह द्रव्य विकल्पके कारण अस्ति-नास्ति और अवक्तव्यरूप बनता है ।

विवेचन—किसी भी वस्तुका उसके एक धर्मको लेकर भाव या अभावरूपसे जो वास्तविक कथन किया जाता है उसे भग कहते हैं । ऐसे भग मूलमें दो और ज्यादा हुआ तो तीन है, परन्तु इन भगरूप वाक्योंके एक-दूसरेके साथके मिश्रणसे और संचारणसे अधिकसे अधिक सात वाक्य बनते हैं । यही सात प्रकारकी वाक्य-रचना सप्तभगी कहलाती है ।

जैसे कि—आत्मा नित्य है, अनित्य है, अवक्तव्य है, नित्य तथा अनित्य है, नित्य तथा अवक्तव्य है, अनित्य तथा अवक्तव्य है और नित्य-अनित्य तथा अवक्तव्य है । (१) आत्मा चाहे जितनी भिन्न-भिन्न दशाओ का अनुभव करे, परन्तु तत्त्वरूपसे वह न तो कभी नया ही उत्पन्न होता है और न सर्वथा नष्ट ही होता है, अतएव द्रव्यार्थिक दृष्टि से वह नित्य ही है । (२) इसी प्रकार तत्त्वरूपसे वह अनादि-अनन्त होने पर भी निमित्तानुसार भिन्न-भिन्न दशाओका अनुभव करता है, अत पर्यायार्थिक दृष्टिसे वह अनित्य ही है । (३) एक-एक दृष्टि लेकर उसका विचार करने पर उसे नित्य भी कह सकते हैं और अनित्य भी कह सकते हैं, परन्तु इन दोनों दृष्टियोंसे एक ही साथ अक्रमसे उसका निरूपण करना हो तो शब्दके द्वारा ऐसा कहना शक्य ही नहीं है, अत इस अपेक्षासे उसे अवक्तव्य ही कह सकते हैं ।

(४) दोनो दृष्टि साथ में लागू करके क्रमसे निरूपण करना हो तो उसे इस अपेक्षासे नित्य तथा अनित्य ही है ऐसा कह सकते हैं । (५) एक द्रव्याधिक दृष्टिको अलग लेकर और दोनो दृष्टियोंको अक्रमसे एक साथ लेकर निरूपण करना हो तो नित्य तथा अवक्तव्य ही कह सकते हैं । (६) इसी प्रकार पर्यायाधिक दृष्टिको अलग लेकर और दोनो दृष्टियोंको अक्रमसे एक साथ लेकर विचार करने पर अनित्य तथा अवक्तव्य ही कह सकते हैं । (७) दोनो दृष्टियोंको क्रमसे साथमें लेकर तथा अक्रमसे साथमें लेकर विचार करने पर नित्य-अनित्य तथा अवक्तव्य ही कह सकते हैं ।

ऊपरके भगोमें यह देखा जा सकता है कि नित्य, अनित्य और अवक्तव्य ये ही तीन मुख्य भग हैं, बाकीके वाक्य तो इनके परस्पर उल्टे-मुल्टे मिश्रणसे बने हैं । अतः मूलभूत तीन भगोका स्वरूप समझ लेने पर बाकीके सभी भगोका स्वरूप समझमें आ सकता है । पहला भग आत्माके नित्यरूप होनेका विधान करता है और दूसरा इससे उल्टा अर्थात् उस रूपमें न होनेका भी विधान करता है । ये दोनो विधान वास्तविक तभी कहे जा सकते हैं, जब वे बाधित न हों । तत्त्वरूपसे आत्माकी शाश्वतता पूर्वापरके अनुसन्धानसे सिद्ध है और अवस्थाभेदसे अशाश्वतता भी अनुभवसिद्ध है । अतएव यदि तत्त्वरूपसे अनित्यता और अवस्थाभेदरूपसे नित्यता मानी जाय, तभी ये भग अवास्तविक सिद्ध हो सकते हैं । एक ही आत्माके विषयमें नित्य होनेका और नित्य न होनेका, ये दोनो विधान परस्परविरोधी होने पर भी असिद्ध हैं, क्योंकि ये दृष्टिभेदसापेक्ष होनेसे वस्तुतः अविरोधी ही हैं । इस भावका सूचन करनेके लिए ही प्रत्येक भगके साथ आरम्भमें 'अपेक्षाविशेष' और अन्तमें 'ही' शब्दोका प्रयोग होता है । इसीलिए पहले भगकी वाक्यरचना 'अपेक्षा-विशेषसे आत्मानित्य ही है' ऐसी बनती है । इसी प्रकार आगेके भगोमें भी शब्द-योजना करनी चाहिए । सस्कृतमें 'कथञ्चित्' या 'स्यात्' शब्दका प्रयोग करके 'कथञ्चित् नित्य एव' अथवा 'स्यान्नित्य एव' कहा जाता है । भिन्न-भिन्न अपेक्षा द्वारा विचार करने पर जो-जो स्वरूप सिद्ध होता हो वह स्वरूप योग्य शब्दमें जताया जा सकता है, पर उन सब अपेक्षाओं द्वारा एक साथ और अक्रमसे विचार करके स्वरूप जताना हो तो इसके लिए उपयुक्त शब्द नहीं मिल सकता और इसीलिए इस दृष्टिसे 'अवक्तव्य ही है' ऐसा कहना पड़ेगा । यही तीसरा भग है, और अपनी दृष्टिसे यह वास्तविक ही है ।

मनुष्यके बारेमें सात भग इस प्रकार बनेंगे—अपेक्षाविशेषमें (१) मनुष्य ही है, (२) अमनुष्य ही है, (३) अवक्तव्य ही है, (४) मनुष्य तथा अमनुष्य ही है, (५) मनुष्य तथा अवक्तव्य ही है, (६) अमनुष्य तथा अवक्तव्य ही है, और (७) मनुष्य-अमनुष्य तथा अवक्तव्य ही है ।

मनुष्यपना अर्थात् अमुक निश्चित आकार और गुणधर्मका होना और दूसरे आकार तथा गुणधर्मका न होना । इससे ऐसा फलित होता है कि मनुष्य स्व-रूपसे मनुष्य है, पर-रूपसे नहीं । स्व-रूप एवं पर-रूपसे उसका अक्रमसे अर्थात् एक साथ निरूपण करना हो तो उसे अवक्तव्य ही कहना पड़ेगा । इस तरह मनुष्य, अमनुष्य और अवक्तव्य ये तीन भग होते ही बाकी के भग भी बन जाते हैं ।^१

अर्थपर्याय तथा व्यजनपर्यायमे सात भगोंका विभाजन—

एवं सत्तवियप्पो वयणपहो होइ अत्यपज्जाए ।

बंजणपज्जाए उण सवियप्पो णिवियप्पो य ॥ ४१ ॥

अर्थ—इस तरह सात प्रकारका वचनमार्ग अर्थपर्यायमें होता है और व्यजनपर्यायमें तो सविकल्प और निर्विकल्प वचनमार्ग होता है ।

विवेचन—पर्याय अर्थात् भेद या विशेष । भेद होने के कारण वह (पर्याय) देश, काल और स्वरूपसे परिमित होता है और जो परिमित होता है वह अमुक स्वरूप धारण करने पर भी दूसरे स्वरूपोंसे व्यावृत्त ही होता है । इस तरह भेदमे अमुक स्वरूपसे अस्तित्व और दूसरे स्वरूपसे नास्तित्व सिद्ध होता है । इसी अस्तित्व और नास्तित्वके कारण कभी वह 'अस्ति' शब्दसे, तो कभी 'नास्ति' शब्दसे व्यवहृत होता है, और उसका यह अस्तित्व एवं नास्तित्व अक्रमसे अर्थात् एक साथ न कहे जा सकनेके कारण वह भेद अवक्तव्य भी है । इस तरह अस्ति, नास्ति और अवक्तव्य —ये तीन भग पर्यायमे सिद्ध होने पर बाकीके चार भी सिद्ध हो जाते हैं । सात भग

१ तत्त्वका जैसा सम्भवित हो वैसा स्वरूप शब्दके द्वारा कभी प्रतिपादित हो ही नहीं सकता, फिर भी मानवव्यवहार तो शब्दके द्वारा ही चलता है, अतएव शब्द सकेतके द्वारा वस्तुका आशिक व साकेतिक रूप प्रतिपादित भी कर सकता है । इस तरह तत्त्वके अनभिलाष्य (अवक्तव्य) और अभिलाष्य (वक्तव्य), ऐसे दो स्वरूप ध्यानमें आते हैं । ऐसे दो स्वरूपोंका सूत्रन उपनिषदों एवं जैन आगमोंमें स्पष्ट है । अनभिलाष्यको अवक्तव्य शब्दसे भी सूचित किया जा सकता है, परन्तु अवक्तव्य शब्दका एक दूसरा भी अर्थ है जो सप्तभगीके तार्किक समर्थकोंने किया है और यहाँ विवेचनमें हमने उसीको लिया है ।

सप्तभगीकी कमविकासी एवं ऐतिहासिक तथा तुलनात्मक चर्चा विशेषरूपसे जानने योग्य है । ऐसी चर्चा 'न्यायावतारवार्तिकवृत्ति'की प्रस्तावनामें पृ० श्री दलमुखभाई मालवणिशाने की है । स्याद्वाद, नयवाद तथा सप्तभगीके विशेष अभ्यासीके लिए वह अवश्य पठनीय है । सरलतासे इतना भाग सुलभ हो इस आशयसे प्रस्तुत ग्रन्थके एक परिशिष्टमें उस चर्चाको अक्षरशः उद्धृत किया है ।

पर्यायमें होते हैं ऐसा जो कहा है, वहाँ पर्यायसे अभिप्रेत केवल अर्थपर्याय ही है, व्यजनपर्याय नहीं, क्योंकि व्यजनपर्याय यानी शब्दसापेक्ष—शब्दप्रतिपाद्य पर्याय । जो पर्याय शब्द द्वारा प्रतिपाद्य होनेसे व्यजनपर्याय कहलाता हो वह वक्तव्य होनेसे अवक्तव्य कैसे कहा जा सकता है ? इसीलिए अवक्तव्य और अवक्तव्यमिश्रित अन्तिम तीन भग व्यजनपर्यायमें सम्भव नहीं है । उसमें तो सिर्फ सविकल्प अर्थात् नास्ति और निर्विकल्प अर्थात् अस्ति ये दो भग ही हो सकते हैं और बहुत हुआ तो सविकल्प और निर्विकल्प उभयरूप तीसरा भग भी घटाया जा सकता है । इसी कारण सम्भवतः अर्थपर्यायमें सात और व्यजनपर्यायमें दो भग कहे गये हैं ।^१

पुरुष शब्दका व्यजनपर्याय पुरुषत्व और घट शब्दका घटत्व—ये दोनों सदृश-पर्यायप्रवाहके रूपमें एक-एक होनेसे निर्विकल्प अर्थात् सामान्यरूप है, और प्रतिक्षण नये-नये उत्पन्न होनेवाले पर्यायोंके द्वारा भिन्न होते रहनेसे सविकल्प अर्थात् विशेषरूप भी है । इस तरह ये दोनों पर्याय सविकल्प और निर्विकल्परूप होने पर भी अवक्तव्य नहीं है, क्योंकि ये पर्याय अनुक्रमसे पुरुष और घट शब्द द्वारा कहे जानेके कारण वक्तव्य है, परन्तु प्रतिक्षण उत्पन्न और विनष्ट होनेवाले जो शब्द-निरपेक्ष अर्थपर्याय हैं, उनमें तो अवक्तव्य आदि भग भी घटाये जा सकते हैं ।

केवल पर्यायार्थिक नयकी देशना पूर्ण नहीं है ऐसा कथन—

जह दवियमपियं तं तहेव अस्थि ति पज्जवणयत्स ।

ण य समयपक्षवणा पज्जवणयमेत्तपड्डिपुण्णा ॥ ४२ ॥

अर्थ—जो द्रव्य जिस प्रकारसे अर्पित अर्थात् उपस्थित हो वह द्रव्य वैसा ही है—ऐसी पर्यायार्थिक नयकी देशना है, परन्तु द्रव्य-निरपेक्ष अर्थात् मात्र पर्याय नयमें पूर्ण होनेवाली वह देशना स्वसमयकी प्ररूपणा नहीं है ।

केवल द्रव्यार्थिक नयकी देशनाका जो वक्तव्य है उसका युक्ति द्वारा कथन—

१ यहाँ प्रस्तुत गाथाका जो अर्थ लिखा है वही ग्रन्थकारको विवक्षित है या नहीं, यह बहुत विचार करने पर भी निश्चिन नहीं किया जा सका है । टीकाकार श्री अभयदेवस्वर तथा श्री भशोबिजयजी उपाध्यायने भी इस गाथाका अर्थ निश्चिन रूपसे नहीं लिखा । उन्होंने भी कल्पनाएँ दीं हैं । अतः विचारकोंको परस्पर जाननेका प्रयत्न करना चाहिए । देखो 'द्रव्यगुणपर्यायानो रास' ढाल ४, दोहा १३ ।

पडिपुण्णजोब्बणगुणो जह लज्जइ बासभावचरिएण ।

कुणइ य गुणपणिहाणं अणागयसुहोवहाणत्थं ॥ ४३ ॥

अर्थ—युवावस्थाको प्राप्त पुरुष जैसे बचपनकी चेष्टासे लज्जित होता है, वैसे ही भावी सुख प्राप्त करनेके लिए गुणोंकी अभिलाषा करता है ।

विवेचन—पर्यायाधिक नय इन्द्रियगोचर प्रत्यक्ष रूपको ही स्वीकार करता है । अतः उसकी दृष्टिसे तीनो कालोमे स्थायी कोई तत्त्व नहीं है । वह केवल वर्तमान कालमे दीख पड़नेवाले स्वरूपको ही मानता है । इससे उसकी दृष्टिमे अतीत और अनागतके सम्बन्धसे रहित केवल वर्तमान वस्तु ही सत्य है, उसके मतमें प्रत्येक क्षणमे वस्तु भिन्न-भिन्न है । इससे उल्टा, द्रव्याधिक नय तीनो कालोमे स्थायी ऐसे एक ध्रुव तत्त्वको ही देखता है, फलतः उसकी दृष्टिमे त्रैकालिक भेद जैसी कोई वस्तु ही नहीं है ।

द्रव्याधिक नय एक त्रैकालिक स्थायी तत्त्वको सिद्ध करनेके लिए युक्ति देकर कहता है कि जब कोई पुरुष युवावस्थाको प्राप्त होता है और गुण-दोषकी परीक्षा करने की बुद्धि उसमे आती है, तब उसे अपनी बाल्यावस्थाकी भूले याद आती है और उसमे वह लज्जित होता है । इसी प्रकार उसका विवेक भावीमे सुख पानेकी दृष्टिसे उसे गुणकी उपलब्धिके लिए प्रेरित करता है । इस तरह युवावस्थामे भूतकालके दोषस्मरणसे होनेवाली ग्लानि और भावी सुखकी आशामेंसे उत्पन्न होनेवाली गुणरचि ये दोनों युवावस्थामे विद्यमान पुरुषका भूत एवं भविष्यके साथ सबध जोड़ती है, क्योंकि यदि वह पहले न होता और उसने भूल न की होती, तो आज वह लज्जित क्यों होता ? इसी प्रकार, यदि वह भविष्य मे विलकुल रहनेवाला ही न हो, तो किसके मुखके लिए वह इस समय साधन-प्राप्तिकी इच्छा करता ? अतएव पुरुष तो ध्रुव ही है ।

इस तरह पहली देशना भेदस्पर्शी होनेसे मात्र ऊपर-ऊपरके बाल्य, यौवन आदि भावोको अलग-अलग सत्य मानती है, और दूसरी देशना अभेदस्पर्शी होनेसे भीतरके त्रैकालिक ध्रुव अशकी सत्य मानती है । ये दोनो देशनाएँ अपने-अपने प्रदेशमे समर्थ होनेपर भी अलग-अलग रहे तो अधूरी ही हैं । इसीलिए यदि वे निरपेक्ष हो तो जैन प्ररूपणामे स्थान नहीं पा सकती ।

वस्तुतः पुरुष कैसे स्वरूपवाला है इसका कथन और उसके द्वारा जीवके स्वरूपका निश्चय—

ण य होइ जोवणस्थो बालो अण्णो वि लज्जइ ण तेण ।

ण वि य अण्णागयवयगुणपसाहणं जुज्जइ विभत्ते ॥ ४४ ॥

जाइ-कुल-रूप-लक्षण-सण्णा-संबंधओ अहिगयस्स ।

बालाइभावदिट्ठविगयस्स जह तस्स संबंधो ॥ ४५ ॥

तेहि अतीताणागयदोसगुणदुगुंछणऽभुवगमेहि ।

तह बन्ध-मोक्ष-सुह-दुक्खपत्थणा होइ जीवस्स ॥ ४६ ॥

अर्थ—युवावस्थामे विद्यमान पुरुष बालक नहीं है अर्थात् भिन्न है और वह मात्र भिन्न नहीं है, क्योंकि यदि वह भिन्न हो तो बालचरितसे लज्जित न हो । इसी तरह युवक और वृद्ध अत्यन्त भिन्न हो तो भावी आयुष्यके लिए गुणोकी साधना भी नहीं घट सकती (अतः वे अभिन्न हैं) ।

जाति, कुल, रूप, लक्षण, नाम और सम्बन्धके द्वारा एकरूप ज्ञात होनेवाले और बाल आदि दृष्ट अवस्थाओके द्वारा विनष्ट होनेवाले उस पुरुषका जिस तरहका सबध घटित होता है ;

तथा अतीत दोषकी जुगुप्सा एव भावी गुणकी पसदगीके द्वारा उस पुरुषका जिस प्रकारका सम्बन्ध घटित होता है, अर्थात् जिस तरह पुरुषमे भेदाभेदका सम्बन्ध निष्पन्न होता है, उसी तरह जीवमे बन्ध, मोक्ष, सुख एव दुःखकी भावना होती है ।

विवेचन—यहा पुरुषमे भेदाभेद दो तरहसे सिद्ध किया गया है । पहलेका ही उदाहरण ले । उसमे बालक और युवकके बीचका भेद स्पष्ट है । इस भेदके रहनेपर भी यदि भूत-बाल्य एव वर्तमान—यौवनके बीच एक तत्त्व न हो, अथवा वर्तमान और भावी—वृद्धत्वके बीच एक तत्त्व न हो, तो पूर्वके दोषके स्मरणसे युवावस्थामे जो लज्जा आती है और युवावस्थामे भावी सुखके लिए जो प्रयत्न देखा जाता है वह कभी सम्भव नहीं हो सकता । फलतः यही सिद्ध होता है कि पुरुष भेदाभेद उभयरूप है ।

जाति, कुल, रूप, तिल आदि लक्षण, नाम और दूसरे पुत्र-पिता आदिके सम्बन्ध पुरुषको अभिन्नरूप सिद्ध करते हैं, इसी भाँति बाल्य, यौवन आदि अवस्थाएँ, जो कि एकके बाद एक आकर चली जाती हैं, पुरुषको भिन्नरूप सिद्ध करती हैं। मात्र शरीरवर्ती जाति, कुल तथा बाल्य, यौवन आदि भाव ही पुरुषको भिन्नाभिन्नरूप सिद्ध करते हैं ऐसा नहीं है, परन्तु कतिपय आन्तरिक भाव भी पुरुषका वैसा स्वरूप सिद्ध करते हैं। भूतकालीन दोषोंके प्रति घृणा और भावी गूणोंकी स्पृहा—ये आन्तरिक भाव भी पुरुषका भिन्नाभिन्नरूप सिद्ध करते हैं।

पुरुषके भिन्नाभिन्न होने पर ही जैसे उक्त बाह्य और आन्तरिक सभी भावोंकी सगति हो सकती है, वैसे ही जीवतत्त्वको भिन्नाभिन्न माननेसे ही उसमें बन्ध और मोक्ष घटायें जा सकते हैं तथा उसमें दिखाई देनेवाली दुःखपरिहारकी एव सुख-प्राप्तिकी इच्छा और प्रवृत्ति भी घटाई जा सकती है। इसीलिए मनुष्यकी भाँति आत्मतत्त्व भी एकान्त भिन्न या एकान्त अभिन्न न होकर भिन्नाभिन्न उभयरूप है।

जीव एव पुद्गलके कथञ्चित् भेदाभेदका समर्थन—

अण्णोण्णाणुगयाणं 'इमं व तं व' त्ति विभयणमजुत्तं ।

जह दुद्ध-पाणियाणं जावंतं विसेसपज्जाया ॥ ४७ ॥

रुग्गाइ पज्जवा जे देहे जीवदवियम्मि सुद्धम्मि ।

ते अण्णोण्णाणुगया पण्णवणिज्जा भवत्थम्मि ॥ ४८ ॥

अर्थ—दूध और पानीकी तरह अन्योन्यमें ओतप्रोत पदार्थमें 'यह' और 'वह' ऐसा विभाग करना योग्य नहीं है। जितने विशेष पर्याय हो उतना अविभाग समझना चाहिए।

शरीरमें जो रूप आदि पर्याय हैं और जो पर्याय विशुद्ध जीवमें हैं उनका वर्णन अन्योन्यमें मिलित रूपसे ही ससारी जीवमें करना चाहिए।

विवेचन—'आत्मद्रव्यमें बन्ध-मोक्षका अधिकार और सुखप्राप्ति तथा दुःख-त्यागके प्रयत्नको घटानेके लिए पुरुषके दृष्टान्तसे भेदाभेद अर्थात् उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य सिद्ध किया गया है, परन्तु यह दृष्टान्त ठीक नहीं है, क्योंकि दार्ष्टान्तिक एक ही आत्मद्रव्य में भेदाभेद सिद्ध करनेका है। इसलिए दृष्टान्त भी भेदाभेदके निश्चय-वाला कोई एक ही तत्त्व होना चाहिए। किन्तु यहाँ तो उल्टा है। पुरुष मात्र देह या मात्र तद्गत जीव नहीं है, परन्तु वह तो जीव और देह उभयरूप है। बाल्य,

जीवन, वार्षस्य आदि भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ जिस पुरुषमें भेद दिखलाने के लिए ली गई हैं वे तो देहगत होनेसे देहका भेद दिखला सकती हैं, और भूत दोषोका स्मरण अथवा मावी गुणकी स्पृहा आदि जो भाव पुरुषमें अभेद दिखलानेके लिए लिये गये हैं, वे तो मात्र जीवके ही धर्म होनेसे उसीका अभेद दिखला सकते हैं। अतएव पुरुषके दृष्टान्तमें जो भेद कहा वह तो उसकी देहमें है और जो भेद कहा वह तो देहगत जीवमें है, परंतु किसी पुरुष नामक एक तत्त्वमें भेदाभेद नहीं है। तो फिर इस दृष्टान्तको लेकर आत्मद्रव्यमें भेदाभेद किस तरह साबित किया जा सकता है ?

ऐसी शकाका उत्तर देनेके लिए ग्रन्थकार कहते हैं कि जीव और देह दूध-पानीकी भाँति एक-दूसरेमें ऐसे ओतप्रोत हैं और एक-दूसरेके प्रभावसे ऐसे बद्ध हैं कि उन दोनोंको 'यह देह और वह जीव' ऐसा देशकृत भाग करके अलग किया ही नहीं जा सकता। इतना ही नहीं, जिन बाल्य, यौवन आदि अवस्थाओंको और वर्ण, गन्ध आदि गुणोंको देहधर्म माना जाता है, वे मात्र देहके ही धर्म हैं और उन धर्मों पर जीवका कोई भी असर नहीं है, ऐसा नहीं कहा जा सकता। इसी तरह जिन ज्ञान, स्मरण, सुख, दुःख आदि भावोंको जीवके पर्यायिके रूपमें लिया जाता है वे पर्याय मात्र जीवके हैं और उन पर देहका कोई भी असर नहीं है ऐसा नहीं कहा जा सकता। वस्तुतः ससारी जीवमें शरीरगत या आत्मगत जिन पर्यायोंका अनुभव होता है वे सब कर्मपुद्गल और जीव उभयके संयोगके परिणाम हैं। अतः उन्हें किसी एकके न मानकर उभयके ही मानना चाहिए। इसलिए तथाकथित देहगत पर्याय पुद्गलके अतिरिक्त जीवके भी हैं और तथाकथित जीवगत पर्याय जीवके होनेके अतिरिक्त देहके भी हैं। ऐसा होनेमें बाल्य, यौवन आदि भाव देहकी भाँति तद्गत जीवमें भी भेद दिखलाते हैं, और भूतस्मरण आदि भाव जीवके अतिरिक्त उसके आश्रय-भूत शरीरमें भी अभेद दिखलाते हैं। अतः जीव एव देह उभयरूप पुरुषमें भेदाभेद है, ऐसा माननेमें कोई बाधा नहीं है।

जीव और उसके आश्रयभूत देहका देशकृत विभाग शक्य न होने पर भी तात्त्विक दृष्टिसे दोनोंके लक्षण भिन्न होनेसे दोनों भिन्न तो हैं ही। ससार-अवस्थाके सभी जीवपर्याय कर्माधीन होनेमें और सभी कर्मपुद्गलकृत सूक्ष्म-स्थूल पर्याय जीवाधीन होनेसे जीव एव कर्मशरीरके जितने पर्याय हो सकते हैं, वे सब अविभक्त रूपसे ओत-प्रोत जीव और कर्म दोनोंके मानने चाहिए।

इस कारण पुरुषरूप दृष्टान्त तथा आत्मद्रव्यरूप दार्ष्टान्तिकमें अपेक्षित साम्य है ही। आत्मा अमूर्त है, तो फिर मूर्त कर्मपुद्गलके साथ उसका सम्बन्ध कैसे हो सकता है ?—इस प्रश्नका उत्तर वस्तुस्वभावमें है।

जीव और पुद्गल द्रव्यकी ओतप्रोतताके कारण कैसे कैसे शास्त्रीय व्यवहार होते हैं इसका कथन—

एवं 'एगे आया एगे दंडे य होइ किरिया य' ।

करणविसेसेण य तिविहजोगसिद्धी वि अविरुद्धा ॥ ४६ ॥

अर्थ—ऐसा होनेसे 'एक आत्मा, एक दण्ड और एक क्रिया' ऐसा व्यवहार सिद्ध होता है, तथा करणविशेषके कारण त्रिविध योगकी सिद्धि भी अविरुद्ध है ।

बिबेचन—स्थानाग आदि शास्त्रोमे 'आत्मा एक है, दण्ड एक है, क्रिया एक है' ऐसा भी व्यवहार हुआ है । इसी तरह आत्मामे योग तीन प्रकार का है ऐसा भी शास्त्रकथन है । यह सब जीव और पुद्गल द्रव्यको अत्यन्त भिन्न माननेसे नहीं घट सकता, क्योंकि दण्ड अर्थात् मन-वचन-काया और ये तीन तो पुद्गल-स्कन्धरूप होनेसे वस्तुतः अनेक पुद्गल द्रव्य हैं । इसी भांति क्रिया भी मन, वचन एवं शरीरके आश्रित होनेसे अनेक है । अतः इन अनेकोको एक कैसे कह सकते हैं ? इसी प्रकार योग अर्थात् स्पन्दमान आत्मवीर्य, इमे त्रिविध भी कैसे कह सकते हैं ? यह वीर्य आत्मरूप होनेसे या तो एक कहा जा सकता है या फिर शक्तिके रूपसे अनन्त कहा जा सकता है, परन्तु उसे त्रिविध तो कैसे कह सकते हैं ?

परन्तु आत्मा और पुद्गल द्रव्य का परस्पर अभेद माननेसे ऊपरके प्रश्नमें सूचित विरोधके लिए अवकाश ही नहीं रहता । मानसिक, वाचिक एवं कायिक द्रव्यके अनेक होनेपर भी तथा तदाश्रित क्रियाओके अनेक होनेपर भी एक आत्मतत्त्वके साथ सम्बद्ध होनेसे उन द्रव्यो एवं क्रियाओको भी जो 'एक दण्ड, एक क्रिया' ऐसा कहा है, वह घटित होता ही है । इसी प्रकार मन, वचन एवं शरीररूप त्रिविध पुद्गलात्मक करण—साधनके सम्बन्धसे आत्मवीर्यको भी त्रिविध योगरूप कहनेमें कोई बाध नहीं है ।

अमुक तत्त्व बाह्य है और अमुक आभ्यन्तर है ऐसे विभागके बारेमें स्पष्टीकरण—

न य बाहिरओ भावो अग्रभंतरओ य अस्थि समयम्मि ।

णोइंदिंयं पुण पडुच्च होइ अग्रभंतरविसेसो ॥ ५० ॥

अर्थ—सिद्धान्तमें बाह्य और आभ्यन्तर भाव ऐसा भेद नहीं है, परन्तु नोइन्द्रिय अर्थात् मनके कारण आभ्यन्तरताका विशेष है ।

विवेचन—सुख, दुःख आदिका अनुभव करनेवाला कोई तत्त्व आन्तरिक ही है और रूप आदि गुणोंको धारण करनेवाला पुद्गल बाह्य ही कहलाता है। अब यदि पहले कहा, उस तरह आत्मा और पुद्गलका परस्पर प्रवेश माना जाय, तो जीवमें प्रवेशके कारण पुद्गल आभ्यन्तर कहा जाना चाहिए तथा पुद्गलमें प्रवेशके कारण जीव बाह्य कहलाना चाहिए। और यदि ऐसा हो तो बाह्य-आभ्यन्तरताकी जो व्यवस्था है वह जैन शास्त्र में कैसे घटेगी ? —ऐसी शकाका उत्तर यहाँ दिया गया है।

जैन शास्त्रमें अमुक पदार्थ बाह्य ही है और अमुक नियत पदार्थ आभ्यन्तर ही है ऐसा कोई स्वाभाविक विभाग नहीं है। उसका ऐसा कहना है कि जो मात्र मनका विषय होनेसे बाह्य इन्द्रियों द्वारा गृहीत नहीं होता वह आभ्यन्तर और जो बाह्य इन्द्रियोंसे ग्रहण किया जा सके वह बाह्य। इस व्याख्याके अनुसार पुद्गल भी आभ्यन्तर हो सकता है और जीव भी बाह्य कहा जा सकता है। जो कर्म आदि पुद्गल बाह्य इन्द्रियों के विषय नहीं हैं वे आभ्यन्तर ही हैं और आत्मा सूक्ष्म होने पर भी पुद्गल द्वारा उमकी चेष्टाएँ बाह्य इन्द्रियोंसे जानी जा सकती हैं, अतः देह-धारीके रूपमें वह बाह्य भी है।

प्रत्येक नयकी देशनाके अनुसार क्या-क्या फलित होता है उसका कथन—

दग्धद्विग्यस्त आया बंधइ कम्मं फलं च वेएइ ।

वीयन्स भावमेत्तं ण कुणइ ण य कोइ वेएइ ॥ ५१ ॥

दग्धद्विग्यस्त जो चैव कुणइ सो चैव वेए गियमा ।

अण्णो करेइ अण्णो परिभुंजइ पज्जवणयस्स ॥ ५२ ॥

अर्थ—द्रव्यास्तिक नयकी दृष्टिसे आत्मा है, अतः वह कर्म बाँधता है और फलका अनुभव करता है। दूसरे पर्यायास्तिक नयकी दृष्टिसे सिर्फ उत्पत्ति है, इससे न तो कोई बन्ध करता है और न कोई फल भोगता है।

द्रव्यास्तिक नयकी दृष्टिसे जो करता है वही अवश्य भोगता है। पर्यायास्तिक नयकी दृष्टिसे करता है अन्य और भोगता है अन्य।

विवेचन—द्रव्यास्तिक नय स्थिर तत्त्व स्वीकार करता है। अतः उसकी देशनाके अनुसार कर्म बाँधनेवाला और भोगनेवाला कोई एक आश्रय है ऐसा कहनेके लिए तथा जो कर्म बाधता है वही फल भोगता है ऐसा कहनेके लिये अवकाश है, परन्तु पर्यायास्तिक नयकी देशनाके अनुसार तो इतना भी कहनेके लिए अवकाश नहीं है, क्योंकि वह क्षणिकवादी होनेसे उसके मतमें वस्तु उत्पन्न होकर दूसरे ही क्षणमें नष्ट

हो जाती है। अतः करनेवाला कौन और भोगनेवाला कौन ? यदि उत्पत्तिकालमें ही कर्तृत्व या भोक्तृत्व मानें, तो भी अधिकसे अधिक इतना ही कहा जा सकता है कि करनेवाला कोई एक है और भोगनेवाला कोई दूसरा है।

पहली देशनामें आश्रय स्थिर होनेसे एकमे कर्तृत्व-भोक्तृत्वकी कल्पनाको स्थान है, फिर भी उसमें एक क्षति यह रहती है कि यदि आत्मा ऐकान्तिक कूटस्थ हो तो वह स्थिर होनेके कारण अवस्थाभेद कैसे प्राप्त कर सकता है ? और वैसा किये बिना कर्तृत्व-भोक्तृत्व कैसे घट सकता है ? इस क्षतिको दूर करनेके लिए उसे दूसरी देशनाका अवस्थाभेदवाद मानना चाहिए। दूसरी देशनामें कोई एक ऐसा स्थिर आश्रय ही नहीं है कि जहाँ भिन्न-भिन्न समयभावी कर्तृत्व-भोक्तृत्व घटाया जा सके। अतः उसे भी स्थिर तत्त्व स्वीकार करनेके लिए पहली देशनाका आश्रय लेना चाहिए। ऐसा होनेसे जैनशास्त्रमें इन दोनों देशनाओंको स्थान है।

जैन दृष्टिसे देशना कैसी है इसका कथन—

जे वयणिज्जवियप्पा संजुज्जन्तेसु होन्ति एएसु ।

सा ससमयपण्णवणा तित्थयराऽऽसायणा अण्णा ॥ ५३ ॥

अर्थ—इन दोनों नयोके संयुक्त होनेके कारण वक्तव्य वस्तुको जतानेवाले विचार एवं वाक्यके जो प्रकार होते हैं वे स्वसमय अर्थात् जैन दृष्टिको देशना है, दूसरी तीर्थंकरकी आशातना है।

विवेचन—द्रव्यास्तिक और पर्यायास्तिक दोनों निरपेक्ष नयोकी देशना वस्तुका सम्पूर्ण स्वरूप प्रकाशित नहीं करती, अतः वह अधूरी और मिथ्या है। इससे उल्टा, एक-दूसरेकी मर्यादाका स्वीकार करके प्रवृत्त होनेवाले इन दोनों नयोकी सापेक्ष दृष्टि वस्तुका सम्पूर्ण स्वरूप प्रकट करती है, अतः वह पूर्ण और यथार्थ है। ऐसी दृष्टिमें जो विचार या वाक्य फलित होते हैं वे ही जैन-देशना हैं। जैसे कि—आत्माके नित्यत्वके बारेमें वह अपेक्षाविशेषमें नित्य भी है और अनित्य भी है, मूर्तत्वके बारेमें वह कथंचित् मूर्त है और कथंचित् अमूर्त है, शुद्धत्वके बारेमें वह कथंचित् शुद्ध और कथंचित् अशुद्ध है, परिमाणके बारेमें वह कथंचित् व्यापक और कथंचित् अव्यापक है, सख्याके बारेमें वह कथंचित् एक और कथंचित् अनेक है—ऐसे अनेक मुद्दोंके विषयमें वाक्य और विचार।

ऐसे समन्वयमूलक विचार और वाक्य यदि प्रमाणमूलक हों, तभी वे जैन देशनामें स्थान पाते हैं, मात्र भिन्न-भिन्न मतोंकी सग्राहक ऐसी प्रमाणविरुद्ध उदारता-के कारण नहीं। अतः ऐकान्तिक अथवा ऊपर-ऊपरसे समन्वयसूचक दिखाई देनेवाले

वाक्य भी प्रमाणबाधित होनेसे जैन दृष्टिकी अवज्ञा ही करते हैं। जैसे कि—‘आत्मा नित्य ही है’ अथवा ‘आत्मा अनित्य ही है’ ऐसा ऐकान्तिक विचार तथा ‘आत्मा स्व-भावसे मूर्त है और पर-भावसे अमूर्त है,’ ‘स्वाभाविक रूपसे वह अशुद्ध है, परन्तु औपाधिक रूपसे वह शुद्ध भी सम्भव है’ आदि मिथ्या अपेक्षावाले समन्वयाभासी विचार।

जैन दृष्टिकी देशनामे अपवादको भी स्थान है इसका कथन—

पुरिसज्जायं तु पडुल्ल जाणम्रो पणवेज्ज भण्णयरं ।

परिकम्मणाणिमित्तं दाएही सो विसेसं पि ॥ ५४ ॥

अर्थ—अभिज्ञ वक्ता पुरुषसमूहको ध्यानमे रखकर दोमेसे किसी एक नयकी देशना करे, क्योंकि वह वक्ता श्रोताकी बुद्धिको सस्कारी बनानेके लिए विशेष भी बताएगा।

विवेचन—जैन दृष्टिके अनुसार यह सच है कि अनेकान्तबोधक वाक्य कहने चाहिए, फिर भी बहुत बार श्रोताओका अधिकार देखकर एक नयाश्रित वाक्य भी कहनेमे कोई बाध नहीं है। अनेकान्तकुशल वक्ता जब ऐसा देखे कि भिन्न-भिन्न सस्कारवाले अनेक श्रोता हैं, अथवा ऐसा देखे कि अमुक श्रोता द्रव्यवादको तो अमुक श्रोता पर्यायवादको तो मानता ही है, तब वह अस्वीकृत अशका ही श्रोताके समक्ष प्रतिपादन करता है। इसलिए कभी वह द्रव्यवादी श्रोताके समक्ष मात्र पर्यायका और पर्यायवादी श्रोताके समक्ष मात्र द्रव्यका स्थापन करता है, क्योंकि वह ऐसा समझता है कि ऐसा करनेसे श्रोताकी एक देशना तरफ झुकी हुई एकांगी बुद्धि दूसरी तरफके ज्ञानसे सस्कारी होगी और इसके परिणामस्वरूप वह अनेकान्त-दृष्टिका स्पर्श करेगी। ऐसी समझसे की गई एक नयकी देशनाको भी जैनशास्त्रमे स्थान है ही।

प्रथम काण्ड समाप्त

द्वितीय काण्ड

दर्शन और ज्ञानका पृथक्करण—

जं सामण्णग्गहणं दंसणमेयं विसेसियं णाणं ।

दोण्ह वि णयाण एसो पाढेक्कं अत्थपज्जाओ ॥ १ ॥

अर्थ—सामान्यका जो ग्रहण वह दर्शन है और विशेषका ग्रहण ज्ञान है । ये दोनों इन दो नयोंके अलग-अलग अर्थबोध हैं ।

विवेचन—यहाँ जैनशास्त्रसिद्ध दो बातें कही हैं . १ दर्शन एवं ज्ञानकी व्याख्या, और २ उनका नयोंमें बँटवारा । किसी भी वस्तुका बोध करनेमें प्रवृत्त चेतना उस वस्तुको सामान्यरूपसे अथवा विशेषरूपसे ग्रहण करती है । उसका वह सामान्यग्रहण जैन परिभाषामें दर्शनके नामसे तथा विशेषग्रहण ज्ञानके नामसे प्रसिद्ध है ।

सामान्यग्राही दर्शन नामका व्यापार द्रव्यास्तिक दृष्टिका प्रेरक है और विशेष-ग्राही ज्ञान नामका व्यापार पर्यायास्तिक दृष्टिका प्रेरक है । अतएव दर्शन द्रव्यास्तिक नयमें तथा ज्ञान पर्यायास्तिक नयमें माना जाता है ।

एक ही विषय के बारेमें दर्शनकालमें तथा ज्ञान कालमें क्या-क्या अन्तर होता है इसका कथन—

दव्वट्ठिओ वि होऊण दंसणे पज्जवट्ठिओ होइ ।

उवसमियाईभावं पडुच्च णाणे उ विवरीयं ॥ २ ॥

अर्थ—आत्मा दर्शनके समय द्रव्यास्तिक अर्थात् सामान्यरूपसे भासमान होने पर भी औपशमिक आदि भावोंकी अपेक्षासे पर्यायास्तिक अर्थात् विशेषरूप भी होता है । ज्ञानके समय तो इससे उल्टा है, अर्थात् विशेषरूपसे भासित होने पर भी वह सामान्यरूप होता है ।

विवेचन—अन्य विषय हो या आत्मा हो, पर वे सब सामान्य-विशेष उभयात्मक होते हैं । इससे प्रश्न होता है कि जब चेतना उस विषयको सामान्यरूपसे ग्रहण

करती है और जब उसीको विशेष रूपसे ग्रहण करती है, तब इन दो स्थितियोंके बीच कुछ अन्तर होता है या नहीं ? इसका उत्तर यहाँ दिया गया है।

दर्शन और ज्ञानकालमें ब्राह्म वस्तुमें कुछ खास फर्क नहीं पड़ता। फर्क पड़ता हो तो वह इतना ही कि जब अमुक विषय दर्शनमें सामान्यरूपसे भासित होता है तब उसका विशेष रूप कायम होनेपर भी वह उस समय भासित नहीं होता। इसी तरह ज्ञानकालमें विशेष रूप भासित होता है और सामान्य रूप कायम होनेपर भी उस समय वह भासित नहीं होता। उदाहरणार्थ आत्माको ले। वह जब सामान्य-ग्रहणमें चैतन्य आदि सामान्य स्वरूपसे भासित होता है, उस समय भी वह औप-शमिक, क्षायिक आदि भिन्न-भिन्न विशेषोंकी अपेक्षासे विशेषात्मक तो होता ही है; मात्र वे विशेष उस समय भासमान नहीं होते। इससे उल्टा, जब उक्त विशेष विशेषग्रहण कालमें भासमान होते हैं तब भी चैतन्य आदि सामान्य रूप तो होता ही है, पर उस समय वह भासमान नहीं होता। सारांश यह है कि दर्शनकालमें विषयका विशेष अश अभासमान होनेसे गौण होता है, तो ज्ञानकालमें उसका सामान्य अश गौण होता है।

दर्शन और ज्ञानके समयभेदकी मर्यादाका कथन—

मणपज्जवणाणंतो णाणस्स य दरिसणस्स य विसेसो ।

केवलणाणं पुण दंसणं ति णाणं ति य समाणं ॥ ३ ॥

प्रार्थ—ज्ञान और दर्शनका विश्लेष अर्थात् कालभेद मन पर्याय-ज्ञान तक है, परन्तु केवलज्ञानके विषयमें दर्शन और ज्ञान ये दोनों समान हैं अर्थात् ये दोनों समकाल हैं अथवा एक हैं।

विवेचन—दर्शन और ज्ञानकी पूर्वोक्त (प्रस्तुत काण्डकी प्रथम गाथामें आई हुई) पारिभाषिक व्याख्या देखनेपर तथा दर्शनमें विशेषका और ज्ञानमें सामान्यका भान नहीं होता ऐसा कथन देखनेपर तीन प्रश्न होते हैं (१) क्या दर्शन और ज्ञान ये दोनों एक ही चेतनाके भिन्न-भिन्न समयभावी व्यापार हैं ? या (२) क्या वे दोनों एकसमयभावी व्यापार हैं ? या (३) क्या वे एक ही चेतना-व्यापारके ब्राह्म सामान्य-विशेषरूप विषयके भेदकी अपेक्षासे दो भिन्न-भिन्न नाम हैं ?

इन प्रश्नोंका उत्तर देनेके लिए ग्रन्थकार पहले जिसमें मतभेद नहीं है ऐसी बात रखते हैं और बादमें मतभेदवाली बातके बारेमें अपना सिद्धान्त उपस्थित करते हैं।^१

जैन सास्त्रमें पाँच ज्ञान और चार दर्शन प्रसिद्ध हैं। इनमेंसे मनःपर्यायज्ञान तकके चार ज्ञान दर्शनोंसे भिन्न समयमें होनेवाले हैं और इसीलिए वे दर्शनकी अपेक्षा भिन्न ही हैं। इतनी बात तो निर्विवाद है। अतः इस परसे ऐसा फलित हुआ कि छाद्यस्थिक अर्थात् सावरण उपयोगोंमें ज्ञान और दर्शन दोनों उपयोग परस्पर भिन्न हैं, इतना ही नहीं, वे भिन्न-भिन्न समयवर्ती भी हैं। परन्तु निरावरण उपयोगके विषयमें ग्रन्थकार प्रचलित परम्परासे अपना मतभेद प्रदर्शित करते हुए कहते हैं कि केवलोपयोगके बारेमें ऐसा नहीं है। उसमें तो ज्ञान कहो या दर्शन कहो, दोनोंका अर्थ तुल्य ही है। इस कथनका फलितार्थ यह है कि निरावरण चेतनाका उपयोग छाद्यस्थिक उपयोगकी अपेक्षा भिन्न प्रकारका होता है। वह सामान्य एव विशेष दोनोंका ग्रहण करता है और इसीलिए सामान्यग्रहण अंशको लेकर वह दर्शन तथा विशेषग्रहण अंशको लेकर वही ज्ञान कहलाता है। इससे फलित यह हुआ कि केवल्य अवस्थायें दर्शन और ज्ञान ये दोनों उपयोग न तो भिन्न-भिन्न समयमें होनेवाले हैं और न एक ही समय में भिन्न-भिन्न होनेवाले।

समालोचनाके लिए आगमिक क्रमवादी पक्षका उल्लेख—

केइ भणंति 'जइया जाणइ तइया ण पासइ जिणो'त्ति ।

सुत्तमवलम्बमाणा तित्थयरासायणाभोरु ॥ ४ ॥

अर्थ—तीर्थकरकी आशाननासे भयभीत होनेवाले और इसीलिए सूत्रका अवलम्बन लेनेवाले कई आचार्य ऐसा कहते हैं कि सर्वज्ञ जब जानते हैं अर्थात् विशेषका ग्रहण करते हैं तब दर्शन अर्थात् सामान्यका ग्रहण नहीं करते।

विवेचन—ग्रन्थकार केवलोपयोगके बारेमें पूर्व-प्रचलित दो पक्षोंमेंसे पहले क्रमवाद पक्षको यहाँ लेते हैं और वह क्या मानता है यह कहते हैं। क्रमवादी मानता है कि वस्तुस्थिति ही ऐसी है कि चेतना सामान्य और विशेषका ग्रहण एकसाथ कर ही नहीं सकती। अतः वह चाहे छाद्यस्थिक हो या निरावरण, उसके दर्शन और ज्ञान दोनों व्यापार क्रमवर्ती ही होंगे। ऐसा कहनेमें क्रमवादीको खास आधार सूत्रपाठका है। सूत्रके उपदेशक तीर्थकरोके मन्तव्य का लोप होनेसे उनकी आशातना न हो इस भयसे सूत्रका जो परम्परागत शब्दार्थ चला आता है, उसके आधार पर वे अपना पक्ष प्रस्थापित करते हैं। अपने पक्षकी पुष्टिमें वे कतिपय सूत्र उपस्थित करते हैं। जैसे कि—

“केवली णं भंते ! इमं रयणप्पम पुढवि आगारेहिं हेतूहि उव-
माहिं दिट्ठतेहिं वण्णेहि संठाणेहिं पमाणेहिं पडोयारेहिं जं समयं
जाणति त समयं पासइ ? जं समय पासइ तं समय जाणइ ?”

“गोयमा ! तो तिणट्ठे समट्ठे ।”

“से केणट्ठेणं भते ! एव वुच्चति—केवली णं इमं रयणप्पमं
पुढविं आगारेहिं जं समयं जाणति नो तं समयं पासति, जं समयं
पासति नो त समयं जाणति ?”

“गोयमा ! सागारे से णाणे भवति, अणागारे से दसणे भवति ।
से तेणट्ठेण जाव णो त समय जाणति । एव जाव अहे सत्तम । एव
सोहम्मकप्प जाव अच्चुय गेविज्जगविमाणा अणुत्तरविमाणा ईसी-
पब्भारं पुढविं परमाणुपोगल दुपदेसिय खध जाव अणतपदेसिय
खंधं ॥”

—प्रज्ञापना पद ३०, सूत्र ३१९, पृष्ठ ५३१

प्रश्न—हे भगवन् ! केवली आकार, हेतु, उपमा, दृष्टान्त, वर्ण, सम्भान,
प्रमाण और प्रत्यवतारोके द्वारा इस रत्नप्रभा पृथ्वीको जिस समय जानता है
उस समय देखता है ? और जिस समय देखता है उस समय जानता है ?

उत्तर—हे गौतम ! यह अर्थ समर्थ नहीं है ।

प्रश्न—हे भगवन् ! केवली आकार आदि द्वारा इस रत्नप्रभा पृथ्वीको जिस
समय जानता है उस समय देखता नहीं है और जिस समय देखता है उस समय
जानता नहीं है, इसका क्या कारण ?

उत्तर—हे गौतम ! उसका ज्ञान साकार है और उसका दर्शन निराकार है ।
अतः वह जिस समय जानता है उस समय देखता नहीं है, और जिस समय देखता
है उस समय जानता नहीं है । इस प्रकार अधः सप्तमी पृथ्वी तक, सौधर्म कल्पसे
लेकर ईषत्प्राग्भारपृथ्वी तक तथा परमाणु पुद्गलसे अनन्तप्रदेश स्कन्ध तक जाननेका
और देखनेका क्रम समझना चाहिए ।

भगवतीसूत्रके १४वें शतकके १०वें उद्देशमे तथा १८वें शतकके ८वें उद्देशमे
इस प्रकारके अनेक सूत्र आते हैं ।

समालोचनाके लिए सहवादी पक्षका उल्लेख—

केवलज्ञाणावरणक्षयकार्यं केवलं जहा णाणं ।
 तह वंसणं पि जुज्जइ णियआवरणक्षयस्संतं ॥ ५ ॥
 भण्णइ स्त्रीणावरणे जह मइणाणं जिणे ण सम्भवइ ।
 तह स्त्रीणावरणज्जे विसेसओ वंसणं नत्थि ॥ ६ ॥
 सुत्तम्मि चेव साइ-अपज्जवसियं ति केवलं वुत्तं ।
 सुत्तासायणभीरुहि तं च बट्ठव्वयं होइ ॥ ७ ॥
 संतम्मि केवले वंसणम्मि णाणस्स संभवो गत्थि ।
 केवलज्ञाणम्मि य वंसणस्स तम्हा सणिहणाइं ॥ ८ ॥

अर्थ—केवलज्ञानावरणके क्षयसे उत्पन्न होनेवाले केवलज्ञानका जिस तरह होना घटता है, उसी तरह अपने आवरणके क्षयके पश्चात् केवलदर्शनका होना भी घटता है ।

कहते हैं कि क्षीण-आवरणवाले केवलीमें जैसे मतिज्ञान सम्भव नहीं होता, वैसे ही क्षीण-आवरणवालेमे कालभेदसे दर्शन नहीं है ।

केवल सादि-अनन्त है ऐसा सूत्रमें ही कहा है । सूत्र की आशा-ताना से डरनेवालेको उस सूत्र पर भी विचार करना चाहिए ।

केवलदर्शन होता है तब ज्ञानका सम्भव नहीं है तथा केवलज्ञानके समय दर्शनका भी सम्भव नहीं है । अतः ये दोनों अन्तवाले ठहरते हैं ।

विवेचन—मुख्यतः युक्तिबलका अवलम्बन लेनेवाला एक दूसरा सहवादी पक्ष था । उसीको ग्रन्थकार यहाँ क्रमपक्षके सामने समालोचकके रूपमें रखकर उसके पाससे क्रमवादके विरुद्ध कहलाते हैं । यहाँ सहवादी क्रमवादीके सामने तीन दलीलें प्रस्तुत करता है । वे इस प्रकार हैं—

(१) जिस कारण अमुक क्षण में केवलज्ञान है उसी कारण उसी क्षण में केवलदर्शन होना ही चाहिए । केवलज्ञान होनेका कारण यदि उसके आवरणका क्षय है, तो आवरणक्षय समान होनेसे उसी क्षणमें केवलदर्शन क्यों नहीं हो सकता ? सब बात तो यह है कि जैसे वस्तुस्वभावके कारण अनावृत सूर्य एक ही साथ गरमी और प्रकाश फैलाता है, वैसे ही निरावरण चेतना एक ही साथ ज्ञान एवं दर्शन क्यों न प्रकट

करे ? (२) समग्र ज्ञानावरण कर्मों का क्षय करनेपर भी जैसे केवलीमें भक्ति, श्रुत आदि ज्ञान केवलज्ञानसे भिन्न सम्भव नहीं है, वैसे ही दर्शनावरण कर्मों का क्षय होनेपर भी केवलीमें ज्ञानसे भिन्न समयमें दर्शन नहीं हो सकता । (३) आगममें केवलज्ञान और केवलदर्शन दोनोंकी सादि-अनन्त कहा है और क्रमवादके अनुसार तो वे सादि-सान्त सिद्ध होते हैं, क्योंकि क्रमवादमें केवलदर्शनके समय केवलज्ञानका और केवल-ज्ञानके समय केवलदर्शनका अभाव ही होता है । अतः उनके मतमें आगमविरोध स्पष्ट है । वह आगम इस प्रकार है—

“केवलज्ञानी णं पुच्छा ।”

“शोयमा ! साति ए अपज्जवसिए” ।

—प्रज्ञापना पद १८, सूत्र २४१, पृ ३८९

प्रश्न—हे भगवन् ! केवलज्ञानी केवलज्ञानी इस तरह कालकी दृष्टिसे कहाँसे कहाँ तक कहा जा सकता है ?

उत्तर—हे गौतम । केवलज्ञानी कालकी अपेक्षासे सादि और अपर्यवसित—अविनाशी है ।

विरोधी पक्षको प्रश्न पूछकर सिद्धान्तका उपन्यास—

वसणणाणावरणक्खए समाणम्मि कस्स पुब्बअरं ।

होज्ज समं उप्पाप्पो हंदि दुए णत्थि उवओगा ॥ ६ ॥

अर्थ—दर्शन और ज्ञानके आवरणका क्षय तुल्य होने पर भी दोनोंमेंसे प्रथम किसकी उत्पत्ति होगी ? ऐसा कोई पूछे तो जवाब यही देना पड़ेगा कि दोनोंकी साथमें उत्पत्ति होगी, तो उन्हें भी जानना चाहिए कि दो उपयोग नहीं है ।

विवेचन—एकोपयोगवादी सिद्धान्ती सहवादीकी दलीलसे क्रमवादीको पराजित करनेके लिए प्रश्न पूछता है कि यदि केवलज्ञानावरण तथा केवलदर्शनावरण दोनोंका क्षय एक साथ ही हुआ है, तो प्रतिबन्धकका अभाव दोनोंके लिए समान होने पर तुम पहले किसकी उत्पत्ति मानोगे ? पहले केवलज्ञान और पीछे केवलदर्शन होगा ऐसा कहनेका कोई कारण नहीं है, फिर भी यदि तुम क्रमवादी ऐसा कहोगे, तो तुम्हारा प्रतिपक्षी ऐसा क्यों नहीं कहेगा कि पहले केवलदर्शन और पीछे केवल-ज्ञान प्रकट होगा । अतः तुम इस प्रश्नका स्पष्टीकरण करो कि दोनों उपयोगोंका कारण आवरणक्षय एक ही समयमें होनेपर भी उत्पत्तिमें क्रमका कारण क्या है ?

क्रमवादकी यह कठिनाई सहवादमें नहीं है, क्योंकि वह इन दोनों उपयोगोंकी उत्पत्ति एक ही क्षणमें तथा एक ही साथ स्वीकार करता है। फिर भी सहवाद भी युक्तिसंगत नहीं है, ऐसा सूचित करनेके लिए सिद्धान्ती उससे कहता है कि भले तुम्हारे पक्षमें क्रमवादकी तरह उत्पत्तिक्रमका दोष न हो, तथापि तुम जो उपयोग-भेद मानते हो वही गलत है। वस्तुतः केवलदशामें एक ही उपयोग है।

बिरोधी पक्षके ऊपर सिद्धान्ती द्वारा दिये गये दोष—

अहं सत्त्वं साधारं जाणइ एक्कसमएण सव्वण्णु ।

जुज्जइ सया वि एवं अहंवा सत्त्वं ण याणाइ ॥ १० ॥

परिसुद्धं साधारं अवियत्तं दंसणं अणायारं ।

ण य खीणावरणज्जे जुज्जइ सुवियत्तमवियत्तं ॥ ११ ॥

अद्दिट्ठं अणायं च केवली एव भासइ सया वि ।

एगसमयम्मि हंवी वयणवियप्पो न संभवइ ॥ १२ ॥

अणायं पासंतो अद्दिट्ठं च अरहा वियाणंतो ।

किं जाणइ किं पासइ कहं सव्वण्णु त्ति वा होइ ॥ १३ ॥

केवलणाणमणंतं जहेव तह दंसणं पि पण्णत्तं ।

सागारगहणाहि य णियमपरित्तं अणागारं ॥ १४ ॥

अर्थ—यदि सर्वज्ञ एक समयमें सर्व साकार जानता है, तो उस तरह सदा ही होना चाहिए अथवा सब नहीं जानता है ।

साकार अर्थात् ज्ञान परिशुद्ध—व्यक्त होता है, जब कि अनाकार अर्थात् दर्शन अव्यक्त होता है । परन्तु क्षीण-आवरणवालेमें व्यक्त एव अव्यक्तका भेद नहीं घट सकता ।

केवली ही सदा अदृष्ट और अज्ञात बोलता है ऐसा प्राप्त होनेसे केवलीमें एक समयमें ही ज्ञात एव दृष्ट वस्तुका उपदेश देनेकी मान्यता नहीं घटेगी ।

अज्ञातको देखनेवाला और अदृष्टको जाननेवाला केवली क्या जाने और क्या देखे तथा वह सर्वज्ञ कैसे हो सकता है ?

जैसे केवलज्ञानको वैसे ही केवलदर्शनको भी अनन्त कहा है, परन्तु अनाकार अर्थात् दर्शन साकार ग्रहणकी अपेक्षा नियमतः अल्प विषयक ही ठहरेगा ।

विवेचन—सिद्धान्ती ग्रन्थकार अपना एकोपयोगवाद सिद्ध करनेके लिए दोनो पक्षोंके ऊपर पाँच दोष एकसे देते हैं । वे इस प्रकार हैं—

१ क्रमवाद हो या सहवाद, दोनोमें उपयोगभेदकी मान्यता समान होनेसे दोनो-को इतना तो मानना ही पड़ेगा कि केवलज्ञानका विषय मात्र विशेष और केवलदर्शनका विषय मात्र सामान्य है, अर्थात् इन दोनो वादोमें केवलज्ञान और केवलदर्शनरूप दोनो उपयोग, मति आदि ज्ञान की भाँति, सम्पूर्ण विषयमेंसे सिर्फ एक-एक भागके ग्राहक होते हैं । इतना मानने पर इन दोनो वादोमें कोई भी एक उपयोग सर्वग्राहक न होनेसे इनके मतमें सर्वज्ञत्व और सर्वदर्शित्व किस तरह घट सकेगा ? अब यदि इसे घटानेके लिए प्रत्येक समयमें सम्पूर्ण जगत्को हरएक उपयोग सामान्य-विशेष उभयरूपसे ग्रहण करता है ऐसा माना जाय, तो सर्वदाके वास्ते सर्वज्ञत्व एव सर्वदर्शित्व घटानेके लिए इसी प्रकार एक उपयोग द्वारा सर्व वस्तुओंका ग्रहण मानना ही पड़ेगा, और ऐसा माननेपर एकोपयोगवादका स्वीकार हो जायगा ।

२ साकार ग्रहण और निराकार ग्रहणमें अंतर इतना ही है कि पहला व्यक्त होता है, जबकि दूसरा अव्यक्त । अब यदि केवलीमें आवरणका सर्वथा विलय हुआ है, तो उसके उपयोगमें व्यक्तता और अव्यक्तताका भेद कैसे हो सकता है ? क्योंकि यह भेद तो आवरणकृत है ।

३ आगममें केवलीके बारेमें कहा गया है कि वह प्रत्येक समयमें ज्ञात एव दृष्ट वस्तुका ही कथन करता है । यह आगमकथन क्रमवाद या सहवाद किसी भी एक पक्षमें सगत नहीं हो सकता । क्रमवादमें अमुक समयमें जो ज्ञात है वह उस समयमें दृष्ट नहीं है और दूसरे समयमें जो दृष्ट है वह ज्ञात नहीं है । अतः केवली जो जो भाषण करेगा वह अपने बोधके अनुसार ही करेगा । ऐसा होनेसे उसका भाषण अज्ञात और अदृष्टका होगा । सहवादमें दोनो उपयोग साथ ही प्रवृत्त होते हैं, तो भी दोनोकी विषयमर्यादा सामान्य एव विशेष रूपमें विभक्त होनेसे जो अज्ञान होगा वह दृष्ट नहीं होगा और जो दृष्ट होगा वह ज्ञात नहीं होगा । अतः इस वादके अनुसार भी केवली सर्वदा अदृष्ट एव अज्ञातभाषी ही सिद्ध होगा ।

४ उपयोगभेद होनेसे क्रमवाद या सहवादमें ऐसा मानना पड़ेगा कि केवली अज्ञात अशको देखता है और अदृष्ट अशको जानता है । ऐसा माननेपर यही फलित

होगा कि एक-एक भाग तो दोनों उपयोगोंका विषय हुए बिना रह ही जाता है, तो फिर सर्वको जाननेसे सर्वज्ञत्व और सबको देखनेसे सर्वदर्शित्व जो माना जाता है वह कैसे घटेगा ? इससे तो उल्टा केवलीमें किञ्चिज्ज्ञत्व और किञ्चिद्दर्शित्व प्राप्त होया ।

५. शास्त्रमे ज्ञान और दर्शन दोनोंको अनन्त कहा है । अब यदि दोनों बादोंके अनुसार उपयोगभेद माना जाय तो उपर्युक्त शास्त्रीय कथन सगत नहीं हो सकेगा, क्योंकि अनाकारग्राही दर्शन साकारग्राही ज्ञानकी अपेक्षा अवश्य परिमित विषय-वाला ही होगा ।

एकोपयोग पक्षमे एक ही उपयोग सम्पूर्ण जगत्को सामान्य-विशेष उभयरूपसे प्रतिक्षण ग्रहण करता है । अतएव वही केवलज्ञान और वही केवलदर्शन कहलायेगा, जिससे उपर्युक्त एक भी दोष उसमे नहीं आता ।

क्रमवादी पक्ष द्वारा किया गया बचाव और उसका सिद्धान्ती द्वारा दिया गया उत्तर—

भण्णइ जह चउणाणी जुज्जइ णियमा तहेव एयं पि ।

भण्णइ ण पंचणाणी जहेव अरहा तहेयं पि ॥ १५ ॥

अर्थ—क्रमवादी कहता है कि जिस तरह चतुर्जानी सिद्ध होता है उसी तरह यह भी समझना । सिद्धान्ती कहता है कि जिस तरह सर्वज्ञ पचजानी नहीं कहलाता उसी तरह यह भी समझना ।

विवेचन—क्रमवादी कहता है कि जैसे कोई चार ज्ञानवाला छद्मस्थ क्रमसे उपयोगमे प्रवृत्त होने पर भी चारों ज्ञानकी शक्ति सतत होनेके कारण सादि-अपर्यवसित ज्ञानवाला, सदा ज्ञानोपलब्धिवाला, व्यक्त बोधवाला, ज्ञातदृष्टभाषी तथा ज्ञाता एव द्रष्टा कहलाता है, वैसे ही उपयोगका क्रम होनेपर भी केवली भी शक्तिकी अपेक्षासे अपर्यवसित ज्ञान-दर्शनवान्, सदा सर्वज्ञ, सर्वदर्शी, व्यक्तबोधवान्, ज्ञात-दृष्टभाषी, ज्ञाता एव द्रष्टा कहलायगा । तो फिर उक्त दोष क्रमवादमे कैसे सम्भव हो सकते हैं ?

क्रमवादीके इस बचावका खण्डन करता हुआ सिद्धान्ती कहता है कि शक्तिकी अपेक्षासे केवलीमें विचार करना ठीक नहीं है; अन्यथा शक्ति होनेपर भी केवली पचजानी क्यों नहीं कहलाता ? इससे ऐसा मानना चाहिए कि सादि-अपर्यवसित

ज्ञान तथा सर्वज्ञ-सर्वदर्शित्व आदिका केवलीमें जो व्यवहार होता है वह लब्धि अर्थात् शक्तिकी अपेक्षासे नहीं, परन्तु उपयोगकी अपेक्षासे ही घटाना चाहिए।

पूर्वोक्त दृष्टान्तका विशदीकरण और उपसंहार—

पण्णवणिज्जा भावा समससुयणाणवंसणाविसमो ।

ओहिमणपज्जबाण उ अण्णोणविलक्खणा विसमो ॥ १६ ॥

तम्हा चउखिभागो जुज्जह ण उ जाणवंसणजिणाणं ।

सयलमणावरणमणंतमक्खयं केवलं जम्हा ॥ १७ ॥

अर्थ—समस्त श्रुतज्ञानरूप बुद्धिका विषय शब्दप्रतिपाद्य भाव हैं और अवधि तथा मनःपर्यायका विषय परस्पर विलक्षण ऐसे पदार्थ हैं।

अतएव जिनोंके ज्ञान-दर्शनमें चार ज्ञानकी भाँति विभाग नहीं घटता, क्योंकि वह केवल, सर्वज्ञ, अनावरण, अनन्त और अक्षय है।

विशेषण—छठी गायामे कहा गया है कि यदि केवलज्ञान और केवलदर्शनको मति आदिकी भाँति क्रमवर्ती माना जाय, तो वे अनुक्रमसे मात्र विशेषग्राही और मात्र सामान्यग्राही होनेसे असर्व-विषयक सिद्ध होंगे, और जो उपयोग असर्व-विषयक हो वह तो क्षीण-आवरणवालेमे, मति आदि की भाँति, सम्भव ही नहीं हो सकता।

इस कथनमे मति आदि के दृष्टान्त द्वारा क्रमवर्ती केवलोपयोगके असर्वार्थपनेकी आपत्ति सर्वज्ञमे दी गई है। अतः इस दृष्टान्तमे असर्वार्थपना किस तरह है यह बतलानेके लिए ग्रन्थकार कहते हैं कि मति और श्रुतका विषय सिर्फ अभिलाष्य पदार्थ हैं, क्योंकि वे दोनों ज्ञान परिमित पर्यायमहित ही सर्व द्रव्योको जान सकते हैं। इसी तरह अवधिका विषय सिर्फ पुद्गल और मन पर्यायका विषय मात्र चिन्तनोपयोगी मनोद्रव्य हैं, सभी द्रव्य नहीं। अतः चारो क्रमवर्ती ज्ञानोका परिमितविषय-ग्राहित्व स्पष्ट है।

असर्वार्थताके कारण तथा क्षयोपशम आदि कारणभेदसे मति आदि चार ज्ञानोंमे जैसा परस्पर भेद है वैसा केवलज्ञान और केवलदर्शनमे क्रमसहित या क्रमरहित किसी भी तरहका परस्पर भेद नहीं हो सकता, क्योंकि वह न तो है असर्वार्थ और न उसमें है क्षयोपशम आदि उक्त कारणभेद। अतएव सामान्य-विशेष उभयग्राही एक ही केवलबोध मानना चाहिए।

आयामविरोधका परिहार—

परवक्तव्यपक्षा अविसिद्धा तेषु तेषु सुतेषु ।

अथगार्ह्य उ तेषि विर्यजनं जाणमो कुणइ ॥ १८ ॥

अर्थ—उन उन सूत्रोंमें परवक्तव्यके पक्ष जैसे ही अभ्युपगम अर्थात् वचन भासित होते हैं, अतः ज्ञाता पुरुष अर्थकी सगतिके अनुसार ही उन सूत्रोंकी व्याख्या करे ।

विवेचन—पूर्वोक्त युक्तियोंसे केवलज्ञान और केवलदर्शनका अभेद तो सिद्ध होता है, पर सूत्रके पाठोंके साथ विरोध आता है उसका क्या करना ? क्योंकि केवलीमें उपयोगभेदके प्रतिपादक सूत्र स्पष्ट है^१। इस शकाका निवारण करनेके लिए ग्रन्थकार कहते हैं कि यदि एक बार वस्तु प्रमाणसे अमुकरूप सिद्ध होती हो और पीछेमें कुछ शास्त्रविरोध दिखाई पड़े, तो वैसे स्थान पर शास्त्रकी व्याख्या अन्य प्रमाणोंके साथ विरोध न आये इस तरह करनी चाहिए । प्रस्तुतमें अनेक युक्ति-प्रमाणोंसे अभेद सिद्ध होनेसे भेदप्रतिपादक शास्त्रीय वाक्योंकी व्याख्या कुशल पुरुष युक्ति-प्रमाणोंको बाध न आये इस तरह करे । इसलिए जिन-जिन सूत्रोंमें ज्ञान-दर्शनके भेदबोधक वचन हैं वे सब कणाद आदि अन्य दर्शनोके मन्तव्य जैसे हैं । वे अन्य दर्शन असर्वज्ञमें ज्ञानोंका जैसा अयुगपत्पना मानते हैं, वैसा ही भाव जैन सूत्रोंमें भी वर्णित है । इससे 'ज समय जाणइ'^२ आदि सूत्रमें केवलीपदका सर्वज्ञ अर्थ न करके श्रुतकेवली, अवधिकेवली और मन पर्यायकेवली ऐसा त्रिविध अपूर्ण-केवली अर्थ करना चाहिए । ऐसा अर्थ करनेपर उक्त सूत्रका भाव यो फलित होता है कि उक्त तीनों केवली जिस समय दर्शन करते हैं उस समय ज्ञान नहीं करते और जिस समय ज्ञान करते हैं उस समय दर्शन नहीं करते ।

अपने पक्षमें आनेवाली शकाका सिद्धान्ती द्वारा समाधान—

जेण मणोविसयगयाण दंसणं णत्थि दब्बजायाण ।

तो मणपज्जवणाणं नियमा जाणं तु णिद्विद्दुं ॥ १९ ॥

अर्थ—चूँकि मन पर्यायज्ञानके विषयभूत द्रव्यसमूहोंका दर्शन नहीं है, अतः मन-पर्यायज्ञानको नियमसे ज्ञान ही कहा है ।

१. इस सूत्रके लिए देखो इस काण्डकी गा. ४ ।

विवेचन—यदि केवलोपयोग एक ही हो और उस एकमें ही ज्ञान-दर्शन दोनों शब्दोंका व्यवहार माना जाय, तो एक ही मन-पर्याय-उपयोगमें भी इन दो शब्दोंका व्यवहार स्वीकार करके, केवलज्ञान और केवलदर्शनके भेदव्यवहारकी भाँति, मन-पर्यायज्ञान और मन-पर्यायदर्शन ऐसा भेदव्यवहार क्यों नहीं किया गया ? इस आशंकाका उत्तर यहाँ सिद्धान्ती देता है ।

मन-पर्याय-उपयोगका विषय मनमें उपयोगी होनेवाले मनोवर्गणाके स्कन्ध है । यह उपयोग अपने ग्राह्य स्कन्धोको विशेषरूपसे ही जानता है, सामान्यरूपसे नहीं । मन-पर्याय द्वारा उक्त द्रव्योंका सामान्यरूपसे भान नहीं होता । इसीलिए शास्त्रमें उसे ज्ञान कहा है, दर्शन नहीं । केवलोपयोगके बारेमें इससे उल्टा है । वह एक होने पर भी ज्ञेय पदार्थोंको सामान्य और विशेष उभयरूपसे ग्रहण करता है । इसलिए उसमें दर्शन और ज्ञान दोनों शब्दोंका व्यवहार सगत है ।

एक होने पर भी भिन्न कहनेका दूसरा कारण—

चक्षु-अचक्षु-अवहिकेवलाण समयम्मि दंसणवियप्पा ।

परिपट्ठिया केवलणाणदंसणा तेण ते अण्णा ॥ २० ॥

अर्थ—शास्त्रमें चक्षु, अचक्षु, अवधि और केवल रूपसे दर्शनके भेद कहे गये हैं, अतः केवलज्ञान और केवलदर्शन भिन्न हैं ।

विवेचन—युक्तिसे केवलोपयोग एक ही है ऐसा सिद्ध होनेपर भी केवलज्ञान और केवलदर्शन दोनों भिन्न हैं ऐसी मान्यताके रूढ होनेका कारण सिर्फ शास्त्र-व्यवहार ही है । जैन शास्त्रमें दर्शनके चार भेदोंमें केवलदर्शन भिन्न गिनाया गया है । यदि वस्तुतः भेद न होता तो शास्त्रकारोंने ही केवलज्ञान और केवलदर्शन को अलग-अलग क्यों कहा ?—ऐसा प्रश्न हो सकता है, परन्तु इसका समाधान दिया जा चुका है और वह यह कि सामान्य और विशेष इन दो ग्राह्य अशोके भेदकी अपेक्षासे एक ही ग्राहक उपयोगमें दर्शन और ज्ञान शब्दका अलग-अलग व्यवहार शास्त्रकारोंने किया है, न कि ग्राहक उपयोगके भेदकी अपेक्षासे ।

एकदेशीय मतका वर्णन—

दंसणमोग्गहमेत्तं 'घडो' ति णिव्वण्णणा हवइ णाणं ।

अह एत्थ केवलाण वि विसेसणं एत्तिथं चेव ॥ २१ ॥

दंसणपुब्बं ज्ञाणं ज्ञाणमिदं तु दंसणं नत्थि ।

तेज सुविणिच्छियामो दंसणणाणा ण' मण्णत्तं ॥ २२ ॥

अर्थ—जिस तरह अबग्रह मात्र दर्शन है और 'यह घट है' ऐसी निश्चयात्मक वर्णना अर्थात् मति ज्ञान है, उसी तरह यहाँ केवलज्ञान और केवलदर्शनके बारेमें भी उतना ही विशेष है ।

ज्ञान दर्शनपूर्वक होता है, परन्तु दर्शन ज्ञानपूर्वक नहीं होता । अतः हम यथार्थरूपसे निश्चय करते हैं कि दर्शन और ज्ञानका (केवलमें) भेद नहीं है ।

विवेचन—कोई दूसरा वादी केवलज्ञान और केवलदर्शनमें अभेद मानता है, परन्तु अभेदकी सिद्धिके लिए उसने जो दृष्टान्त दिया है वह सिद्धान्तीको मान्य नहीं है । अतः उसका निराकरण करनेके लिए सिद्धान्ती यहाँ एकदेशीके मतका उल्लेख करता है ।

एकदेशी कहता है कि जैसे मति-उपयोग एक होने पर भी उसका प्राथमिक अबग्रह अर्थात् निर्विकल्प भाग ही दर्शन है और बादका ईहा आदि सविकल्प भाग ज्ञान है, अर्थात् वस्तुतः मति नामक एक ही सुदीर्घ उपयोग-व्यापारमें पूर्ववर्ती अस्पष्टाश और उत्तरवर्ती स्पष्टाशके कारण ही दर्शन और ज्ञान ऐसे दो शब्द प्रयुक्त होते हैं, वैसे ही यहाँ केवलके बारेमें समझना चाहिए । अर्थात् केवलोपयोग एक ही है, परन्तु भिन्न-भिन्न ग्राह्यकी अपेक्षासे वह दर्शन और ज्ञान जैसे भिन्न-भिन्न नामसे व्यवहृत होता है ।

केवलीमें ज्ञान-दर्शनका अभेद वास्तविक माना जाय, तो एक शास्त्रीय नियमका बाध आता है और वह यह कि सर्वत्र ज्ञानको दर्शनके बाद ही माना है । अब यदि ज्ञान और दर्शन दोनों भिन्न ही, तो केवलीमें भी इसी क्रमके अनुसार दर्शनके पश्चात् ज्ञानकी उत्पत्ति माननी पड़ेगी, परन्तु ऐसा नहीं माना जा सकता, क्योंकि सभी लब्धियाँ साकार-उपयोग अर्थात् ज्ञानके रूपमें ही प्रथम प्राप्त होती हैं । अतः केवल-लब्धिका आरम्भ भी साकारोपयोगसे होगा, और वैसा हो तो ज्ञानपूर्वक दर्शन मानना पड़ेगा । यह तो अस्वाभाविक है । स्वभाव तो ऐसा है कि कोई भी ज्ञाता वस्तुको सामान्यरूपसे ग्रहण करनेके बाद ही विशेषरूपसे ग्रहण करता है ।

१. श्री यशोविजयजीकी व्याख्याके अनुसार मूलमें पदच्छेद किया है, परन्तु सामासिक पद रखकर भी वही अर्थ फलित किया जा सकता है, जैसे—दंसणणाणाण्णत्तं (दर्शन-ज्ञानाऽनन्यत्वेन) ।

एकदेशीके द्वारा दिये गये दृष्टान्तकी समालोचना—

अहं श्रोत्रग्रहमेतत् दंसणं ति मण्णसि विसेसियं णाणं ।

मह्णणमेव दंसणमेवं सह होइ निप्फण्णं ॥ २३ ॥

एवं सेसिदियदंसणम्मि नियमेण होइ ण य जुत्तं ।

ग्रह तत्थ णाणमेत्तं घेप्पइ चक्खुम्मि वि तहेव ॥ २४ ॥

अर्थ—अवग्रह मात्र दर्शन है और विशेषग्रहण ज्ञान है—यदि ऐसा तुम मानो तो इससे फलित होता है कि मतिज्ञान ही दर्शन है ।

इसी प्रकार गेष इन्द्रियोंके दर्शनमें भी नियमसे फलित होगा, परन्तु यह युक्त नहीं है । अब यदि उसमें अर्थात् अन्य इन्द्रियोंके विषयमें ज्ञानमात्र माना जाय, तो नेत्रके विषयमें भी वैसा ही मानना पड़ेगा ।

विश्लेषण—एकदेशीसम्मत अभेद तो सिद्धान्तीको भी मान्य है, परन्तु उसके द्वारा दिया गया दृष्टान्त सिद्धान्तीको ग्राह्य नहीं है । इससे अपनी अरुचि दिखलानेके लिए उपर्युक्त दृष्टान्तको माननेपर क्या-क्या अनिष्ट प्राप्त होगा यह समालोचना द्वारा वह व्यक्त करता है ।

सिद्धान्ती एकदेशीको कहता है कि यदि तुम मतिके अवग्रहमात्र अशको दर्शन और विशेषग्रहणको ज्ञान मानोगे, तो चक्षुरिन्द्रियके विषयमें चाक्षुष-अवग्रह-मतिज्ञान ही चक्षुर्दर्शन है ऐसा फलित होगा । इसी तरह दूसरी इन्द्रियोंके विषयमें भी होगा । अर्थात् श्रोत्रज-अवग्रह-मति ही श्रोत्रदर्शन तथा घ्राणज-अवग्रह-मति ही घ्राणदर्शन इत्यादि मानना पड़ेगा । परन्तु शास्त्रमें कही भी श्रोत्रदर्शन, घ्राणदर्शन आदि व्यवहार न होनेसे तथा श्रोत्रविज्ञान, घ्राणविज्ञान आदि व्यवहार होनेसे अवग्रहमें दर्शनकी मान्यता केवल चक्षुरिन्द्रिय तक ही है ऐसा यदि तुम कहोगे, तो इसके विरुद्ध हम ऐसा कह सकते हैं कि इस तरहका पक्षपात क्यों ? श्रोत्र आदिकी भाँति चक्षुके बारेमें भी दर्शनका व्यवहार मत मानो । अतः अवग्रहको दर्शन माननेपर तुम चक्षुर्दर्शन, अचक्षुर्दर्शन आदि कैसे घटाओगे ? तुम्हें या तो चक्षुर्दर्शनकी भाँति श्रोत्रदर्शन, घ्राणदर्शन आदि दूसरी इन्द्रियोंके दर्शन भी मानने पड़ेंगे^१, या फिर चक्षु-

१ सिद्धान्ती जिस एकदेशीय मतकी समालोचना करता है वह एकदेशीय मत अचक्षुर्दर्शन शब्दका अर्थ उतना ही करता है जितना कि सिद्धान्ती । सिद्धान्ती अचक्षुर्दर्शनसे मात्र मनोदर्शन लेता है, चक्षुभिन्न इन्द्रियोंका दर्शन नहीं, क्योंकि ऐसी मान्यताका उल्लेख श्वेताम्बर-दिगम्बर आगमिक या कर्मग्रन्थिक साहित्यमें देखा नहीं जाता ।

दर्शनकी मान्यताका भी परित्याग करना पड़ेगा । सात्ययं यह कि शास्त्रमें चक्षुर्दर्शन एवं अचक्षुर्दर्शन ऐसे जो दो नाम आते हैं, उनकी उपपत्ति तुम्हारे मतमें कठिन है ।

सिद्धान्तीका स्पष्टीकरण—

पाणं अप्पुट्टे अविसए य अत्यम्मि दंसणं होइ ।

मोत्तूण लिंगमो ञं अणागयाईयविसएसु ॥ २५ ॥

अर्थ—अनागत आदि विषयोंमें लिंग अर्थात् हेतुके बलसे जो ज्ञान होता है उसे छोड़कर अस्पृष्ट एवं अविषय ऐसे पदार्थमें होनेवाला ज्ञान दर्शन है ।

विवेचन—यदि ज्ञान एवं दर्शन उपयोगको परस्पर भिन्न न माना जाय तथा मतिके अवग्रहमात्र अशको भी दर्शन न कहा जाय, तो फिर शास्त्रमें जो चक्षुर्दर्शन एवं अचक्षुर्दर्शन ऐसे दो नाम खास भिन्न-भिन्न उपयोगके अर्थमें प्रयुक्त देखे जाते हैं उनकी उपपत्ति तुम कैसे करोगे ?—इस प्रश्नका उत्तर देनेके लिए सिद्धान्ती अपना मत प्रदर्शित करता हुआ कहता है कि ज्ञान एवं दर्शन ये दो भिन्न-भिन्न प्रकारके उपयोग नहीं हैं, तथा मतिज्ञानके प्राथमिक अवग्रहमात्र अशको भी दर्शन कहना और इस तरह दर्शन शब्दके प्रयोगकी सार्थकता सिद्ध करना भी बराबर नहीं है । ऐसा होने पर भी शास्त्रमें प्रयुक्त इन दो शब्दोंकी अर्थमर्यादा ऐसी है कि जिससे इन दोनों शब्दोंके प्रयोगकी सार्थकता भी सिद्ध होती है और युक्तिसिद्ध अभिन्न उपयोग माननेमें भी कोई बाधा नहीं आती । इसके लिए दर्शन शब्दकी व्याख्या सिद्धान्तीने इस तरह की है अनुमान ज्ञानको छोड़कर जो अप्राप्यकारी चक्षु और मनके द्वारा ज्ञान होता है वही अनुक्रमसे चक्षुर्दर्शन और अचक्षुर्दर्शन कहलाता है । इस व्याख्याके अनुसार आँखके साथ असन्निकृष्ट चन्द्र, सूर्य जैसे दूरस्थ पदार्थोंमें आँख जो ज्ञान पैदा करती है वह चक्षुर्दर्शन है, और किसी भी बाह्य इन्द्रियके विषय न बननेवाले परमाणु आदि सूक्ष्म तथा व्यवहित पदार्थोंमें मनके द्वारा जो चिन्तनात्मक बोध होता है वह अचक्षुर्दर्शन है । अचक्षुर्दर्शनमें मात्र मनोजन्य ज्ञान लिया जाता है, दूसरी किसी इन्द्रियसे जन्य ज्ञान नहीं । इससे वस्तुतः फलित यह होता है कि अप्राप्यकारी इन्द्रिय दो हैं और इन दो इन्द्रियों द्वारा होनेवाले ज्ञान ही चक्षुर्दर्शन एवं अचक्षुर्दर्शन शब्दके प्रतिपाद हैं ।

अलबत्ता, इतना फर्क अवश्य है कि अप्राप्त पदार्थ-विषयक चक्षुर्जन्य सारा ज्ञान जैसे चक्षुर्दर्शन कहलाता है, वैसे इन्द्रियाग्राह्य-पदार्थ-विषयक सारा मनोजन्य ज्ञान

अचक्षुर्दर्शन नहीं कहलाता। इसीलिए 'अनुमानको छोड़कर' कहा है। हेतु द्वारा भूत, वर्तमान और भविष्य विषयके विविध अनुमान होते हैं। जैसे कि—नदीमें आई हुई बाढ़को देखकर ऊपरके प्रदेशमें बरसात होनेका, खास तरहके बादल देखकर तत्काल बारिश होनेका तथा धुआँ देखकर रसोईघरमें आग होनेका अनुमान। ये सब अनुमान इन्द्रियाग्राह्य-विषयक मनोजन्य ज्ञान होनेपर भी अचक्षुर्दर्शन नहीं कहलाते। साराश यह कि अचक्षुर्दर्शनसे सिर्फ मनोजन्य भावनात्मक ज्ञान ही लेनेका है।

अतिप्रसंगका निवारण—

मणपज्जवणाणं दंसणं ति तेणेह होइ ण य जुत्तं ।

भण्णइ णाणं णोइदियम्मि ण घडादयो जम्हा ॥ २६ ॥

अर्थ—उक्त व्याख्याके अनुसार मन-पर्यायज्ञान दर्शन है ऐसा यहाँ मानना पड़ेगा, परन्तु ऐसा मानना योग्य नहीं है। कहते हैं कि ज्ञान नोइन्द्रिय अर्थात् मनके विषयमें ही प्रवर्तमान होता है, क्योंकि घट आदि उसके विषय नहीं है।

विवेचन—'इन्द्रिय द्वारा अस्पृष्ट या अग्राह्य विषयका ज्ञान ही दर्शन है' ऐसी दर्शनकी व्याख्या करनेपर तो मन पर्यायज्ञान भी दर्शन कहा जायगा, क्योंकि वह ज्ञान दूसरेके मन द्वारा चिन्तित जिन घट आदि पदार्थोंमें प्रवृत्त होता है वे पदार्थ ग्राहक आत्मा अथवा उसके मनके साथ स्पृष्ट नहीं होते। यहाँ इष्टापत्ति करनेसे भी नहीं चल सकता, क्योंकि शास्त्रमें कही पर भी मन पर्यायके साथ दर्शन शब्दका प्रयोग नहीं देखा जाता। तो फिर उक्त व्याख्याके अनुसार व्यवस्था किस तरह होगी? इस शकाका निवारण करनेके लिए सिद्धान्ती कहता है कि यह शका ही ठीक नहीं है, क्योंकि जो ऐसा कहा जाता है कि मन पर्याय अस्पृष्ट घट आदि पदार्थोंमें प्रवृत्त होता है, यही भ्रान्त है। मन पर्यायका विषय परकीय मन द्वारा चिन्तित होनेवाले पदार्थ नहीं हैं, किंतु इन पदार्थोंकी चिन्तामें लगे हुए परकीय मनोद्रव्य ही हैं। यह सच है कि मन पर्यायज्ञानी दूसरेके द्वारा चिन्तित बाह्य पदार्थोंका ज्ञान करता है, पर वह मन पर्यायज्ञानके द्वारा नहीं, बल्कि अनुमानके द्वारा। प्रथम तो वह परकीय मनोद्रव्यको साक्षात् जानता है, फिर उस परसे वह चिन्तित बाह्य पदार्थोंका अनुमान करता है। मतलब कि चिन्तित पदार्थ मन पर्यायके विषय नहीं हैं और जो विषय हैं वे परकीय मनोद्रव्य तो सर्वथा अस्पृष्ट नहीं हैं, क्योंकि वे द्रव्य

ग्राहक आत्मा द्वारा स्पष्ट मन्त्रोच्चारणके सजातीय होनेसे स्पष्ट जैसे हैं। इसलिए मनःपर्यायमें दर्शनका प्रसंग ही नहीं आता।

की गई व्यवस्थाका विशेष स्पष्टीकरण—

महसुयणाणमिति लोडमत्वे होइ अत्युत्तमम्भो ।

एगमरस्मि वि तेति अ दंसणं दंसणं कत्तो ? ॥ २७ ॥

अर्थ—छद्मस्थमें मति और श्रुत ज्ञानके कारण अर्थका उपलम्भ होता है, उन दोनोंमेंसे एकमे भी दर्शन न हो तो दर्शन कैसे घटेगा ?

विवेचन—एक तरफ़ युक्तिसे दर्शन और ज्ञान ये दोनों अभिन्न हैं ऐसा सिद्ध होता है, तथा मात्र अवग्रहरूप ज्ञान दर्शन है ऐसी व्यवस्था (गा २१) भी विरोधसे विमुक्त नहीं है, और दूसरी तरफ़, छद्मस्थमें मति एवं श्रुतके कारण ही अर्थप्रतीति मानी जाती है। अब यदि मति और श्रुत इन दोनोंमेंसे किसी एक उपयोगमें दर्शन शब्दके अर्थकी मर्यादा अंकित न की जाय तो शास्त्रीय परम्परागत दर्शन शब्दका व्यवहार ही कैसे सगत हो सकता है ? अतः पीछे दर्शनकी जो व्याख्या (गा. २५) देकर उसके अर्थकी मर्यादा बाँधी गई है वह माननी ही चाहिए।

श्रुतज्ञान दर्शन क्यों नहीं कहा जा सकता ? इस शंकाका उत्तर—

जं पचक्षवखगहणं ण इत्ति सुयणाणसम्मिया अत्था ।

तम्हा दंसणसद्दो ण होइ सयले वि सुयणाणे ॥ २८ ॥

अर्थ—श्रुतज्ञान द्वारा गृहीत पदार्थ जिस कारण प्रत्यक्ष ग्रहणको प्राप्त नहीं होते, उसी कारण सभी श्रुतज्ञानमें दर्शन शब्द लागू नहीं होता।

विवेचन—‘इन्द्रियों द्वारा अस्पष्ट और अप्राप्त विषयोंका अनुमानसे मिश्र ज्ञान दर्शन है’—ऐसी व्याख्याके अनुसार तो श्रुतज्ञान भी दर्शन हो जायगा, क्योंकि उसके सभी विषय स्पष्ट या इन्द्रियग्राह्य नहीं होते। तो फिर मतिकी भाँति श्रुतमें भी दर्शन शब्द क्यों न लागू हो ? इस शंकाका जवाब इतना ही है कि यह सच

१ यहाँ जो विवेचन किया है उसमें मुख्यतया उपाध्याय यशोविजयजीकी व्याख्याका अनुसरण है। श्री अमरदेवसूरि और उपाध्यायजी दोनों मनःपर्यायदर्शनका निषेध अपने-अपने ढंगसे करते हैं, परन्तु स्वतंत्र दृष्टिसे सोचने पर यह प्रयत्न प्रतीतिकर मालूम नहीं होता।

है कि श्रुतज्ञान अस्पष्ट विषयको ग्रहण करता है, पर प्रत्यक्षरूपसे नहीं किन्तु परोक्ष-रूपसे; और दर्शन शब्दकी उक्त व्याख्यामें तो 'प्रत्यक्षग्रहण' लेनेका है। इसलिए सारा श्रुतज्ञान 'दर्शन' शब्दकी अर्थमर्यादासे बाहर रहता है।

अवधिदर्शनकी मर्यादा—

अं अपुट्टा भावा ओहिण्णाणेस्स होंति पच्चक्खा ।

तम्हा ओहिण्णाणे वंसणसहो वि उवउत्तो ॥ २६ ॥

अर्थ—चूँकि अस्पष्ट पदार्थ अवधिज्ञान द्वारा प्रत्यक्षग्राह्य होते हैं, इसलिए अवधिज्ञानमें भी दर्शन शब्द प्रयुक्त हुआ है।

विवेचन—उक्त व्याख्याके अनुसार अवधिदर्शन शब्दके शास्त्रीय व्यवहारकी युक्ततामें कोई बाधा नहीं आती, क्योंकि इन्द्रिय द्वारा अस्पष्ट एवं अग्राह्य परमाणु आदि पदार्थोंको अवधिज्ञान प्रत्यक्षरूपसे ग्रहण करता है। अतः दर्शनकी उक्त व्याख्यामें भी अवधिज्ञान आ जाता है।

एक ही केवलोपयोगमें ज्ञान-दर्शन शब्दकी उपपत्ति—

अं अपुट्टे भावे जाणइ पासइ य केवली नियमा ।

तम्हा तं णाणं वंसणं च अबिसेसओ सिद्धं ॥ ३० ॥

अर्थ—चूँकि केवली नियमसे अस्पष्ट पदार्थोंको जानता और देखता है, इसलिए भेदके बिना ही ज्ञान और दर्शन सिद्ध होते हैं।

विवेचन—जो केवली होता है वह जगत्को सामान्य और विशेषरूपसे एक साथ अवश्य ही प्रत्यक्षके रूपमें ग्रहण करता है, और यह सारा जगत् तो उसकी आत्मा द्वारा स्पष्ट नहीं है। इसीलिए सम्पूर्ण जगत्-विषयक उसका ग्रहण अस्पष्ट-विषयक प्रत्यक्ष ग्रहण है। इसका अर्थ यह हुआ कि वह एक ही ग्रहण अर्थात् उपयोग अपेक्षा-विशेषसे दर्शन एवं ज्ञान दोनों शब्दका समान रूपसे वाच्य सिद्ध होता है। इस ग्रहणमें विशेषग्राहिताके कारण ज्ञानशब्द और सामान्यग्राहिताके कारण दर्शन शब्दका प्रयोग होता है। अतः दोनोंका प्रतिपाद्य उपयोग एक है, मात्र इन दोनोंके प्रवृत्तिनिमित्त धर्म उपयोगमें भिन्न हैं। इसलिए एकोपयोगवादमें किसी तरहकी अनुपपत्ति नहीं है।

शास्त्रमें आनेवाले विरोधका परिहार—

साई अपज्जवसियं ति वो वि ते ससमयओ हवइ एवं ।

परतित्थयवसब्बं च एगसमयंतरूपाओ ॥ ३१ ॥

अर्थ—स्वसिद्धान्तके अनुसार वे ज्ञान एवं दर्शन दोनों सादि-
अनन्त हैं। ऐसा होनेसे शास्त्रमें जो एक समयके अन्तरसे उत्पत्ति सुनी
जाती है उसे परदर्शनका मन्तव्य समझना चाहिए।

विवेचन—युक्तिसे अभेद सिद्ध होनेपर भी शास्त्रविरोध तो रहता ही है,
क्योंकि 'जब केवली जानता है तब देखता नहीं है और जब देखता है तब जानता नहीं
है' ऐसा समयान्तरसे ज्ञान-दर्शनकी उत्पत्तिवाला कथन तो शास्त्रमें है ही। अतः
इस विरोधका क्या करना?—इस प्रश्नका उत्तर सिद्धान्ती यहाँ देता है। वह
कहता है कि युक्तिसे ज्ञान एवं दर्शन दोनों शब्दोंका प्रतिपाद्य जो एक ही उपयोग-
रूप अर्थ सिद्ध होता है वही स्वसिद्धान्त है। यदि एक बार स्वसिद्धान्त निश्चित
हुआ, तो फिर दूसरा विरोधी वर्णन नयवादसापेक्ष है ऐसा ही मानना चाहिए।
अतएव केवलज्ञान-दर्शनकी क्रमिक उत्पत्तिके जो वचन जैन प्रवचनमें दृष्टिगोचर
होते हैं वे दर्शनान्तरके मन्तव्य हैं ऐसा समझना चाहिए। शास्त्रमें सभी वर्णन
स्वसिद्धान्तके ही नहीं होते। उसमें बहुत-सी बातें ऐसी भी आती हैं जो स्वसिद्धान्तको
अमान्य और दर्शनान्तरको मान्य होती हैं। अतः इनका विवेक करके शास्त्रका
तात्पर्य खोजनेमें ही युक्तिकी सार्थकता है।

अभेदपक्षमें सादि-अनन्तताका कथन केवलरूपसे घटाना चाहिए; अर्थात्
प्रतिसमय उपयोगका उत्पाद और विनाश होनेपर भी वह केवलरूपसे ध्रुव यानी
अनन्त होनेके कारण सादि-अनन्त ही है।

श्रद्धाके अर्थमें प्रयुक्त दर्शन शब्दका स्पष्टीकरण—

एवं जिणपण्णत्ते सद्दहमाणस्स भावस्सो भावे ।

पुरिस्सत्साभिणिबोहे वंसणसद्दो हवइ जुत्तो ॥ ३२ ॥

सम्मण्णाणे णियमेण वंसणं दसणे उ भयणिज्जं ।

सम्मण्णाणं च इमं ति अत्थस्सो होइ उववण्णं ॥ ३३ ॥

अर्थ—इस तरह जिनकथित पदार्थोंके बारेमें भावपूर्वक श्रद्धा
करनेवाले पुरुषका जो अभिनिबोधरूप ज्ञान होता है उसमें दर्शन शब्द
युक्त है।

सम्यग्ज्ञानमें नियमसे दर्शन है, परन्तु दर्शनमें सम्यग्ज्ञान विकल्प्य
है; अर्थात् है भी और नहीं भी है। इसीलिए सम्यग्ज्ञानरूप यह
सम्यग्दर्शन अर्थबलसे सिद्ध होता है।

विश्लेषण—जैन शास्त्रमें 'दर्शन' शब्द एक खास पारिभाषिक शब्द है। इसकी जो परिभाषा की जाती है उसके अनुसार इसके दो अर्थ किये जाते हैं: एक तो साकारसे भिन्न निराकार उपयोग और दूसरा अद्वय। पहले अर्थके विषयमें ग्रन्थकारने अपना मतभेद प्रदर्शित करके उसके स्थानमें उसका क्या अर्थ मानना चाहिए यह पीछे साबित किया है; अर्थात् उन्होंने यह बतलाया है कि दर्शन शब्दका अर्थ ज्ञान शब्दके अर्थभूत साकार उपयोगसे भिन्न निराकार उपयोग नहीं है, परन्तु ज्ञानशब्दप्रतिपाद्य उपयोग ही अपेक्षा-विशेषसे दर्शन शब्दका प्रतिपाद्य बनता है। इसी प्रकार दूसरे अर्थके विषयमें अपना मतभेद प्रदर्शित करते हुए ग्रन्थकार अपना मन्तव्य यहाँ स्पष्ट करते हैं। वह कहते हैं कि मोक्षके तीन उपायोमेंसे प्रथम उपायभूत सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञानसे जो भिन्न माना जाता है वह वस्तुतः भिन्न नहीं है। सम्यग्ज्ञान ही सम्यग्दर्शन है। अलबत्ता, यहाँ यह प्रश्न हो सकता है कि किस सम्यग्ज्ञानको सम्यग्दर्शन मानना? परन्तु इसका उत्तर यह है कि जिन-कथित तत्त्वोंके बारेमें जो अपायात्मक अर्थात् दृढ़ निश्चय हो वही सम्यग्दर्शन कहा जाता है। सम्यग्दर्शन एक विशिष्ट रुचिरूप है, परन्तु रुचि ज्ञानसे कुछ भिन्न वस्तु नहीं है। जिनोक्त पदार्थोंके विषयमें जो वास्तविक और अटल निश्चय होता है वही मतिरूप ज्ञान रुचि होनेसे सम्यग्दर्शन है। इसीलिए कर्मप्रकृतियोंमें दर्शनावरण और दर्शनमोहनीय इन दोनों स्थानोंमें दर्शन शब्दका अर्थ ज्ञानसे भिन्न नहीं है, ऐसा समझना चाहिए।

यह तो सत्य ही है कि जो-जो सम्यग्ज्ञान है वे सब सम्यग्दर्शन हैं ही, किन्तु सभी दर्शन सम्यग्ज्ञान नहीं हैं, क्योंकि जो दर्शन एकान्तविषयक रुचिरूप होता है वह मिथ्याज्ञान होनेसे सम्यग्ज्ञान नहीं होता, मात्र अनेकान्तविषयक रुचिरूप दर्शन ही सम्यग्ज्ञान होता है। इससे अन्तमें फलित यह होता है कि जिनोक्त तत्त्व-विषयक यथार्थ दर्शन अनेकान्त-रुचिरूप होनेके कारण सम्यग्ज्ञानरूप ही है, न कि सम्यग्ज्ञानसे भिन्न। अतएव सम्यग्दर्शनके अभिलाषीको अनेकान्त-तत्त्वके अवधारणके लिए ही प्रयत्न करना चाहिए।

सादि-अपर्यवसित शब्दमें हुई किसीकी भ्रान्तिका उल्लेख और उसका निवारण—

केवलज्ञानं साईं अपर्यवसियं ति बाह्यं सुते ।

तेत्तियमित्तोत्तूणा केइ विसेसं ण इच्छंति ॥ ३४ ॥

ये संशयमार्हया भवस्थकेवलिषितसपञ्जाया ।

ते सिद्धमात्रसमये ण होन्ति विगयं तत्रो होइ ॥ ३५ ॥

सिद्धसत्त्वेण य पुणो उत्पण्णो एस अत्थपञ्जाप्पो ।

केवलभावं तु पटुच्च केवलं दाइयं सुत्ते ॥ ३६ ॥

अर्थ—सूत्रमें केवलज्ञान सादि-अपर्यवसित बतलाया है, इतने मात्रसे कोई र्विषष्ठ विशेष अर्थात् पर्यवसानरूप पर्याय नहीं मानते ।

भवस्थकेवलीमें संहनन आदि जो विशेष पर्याय होते हैं, वे सिद्ध होते समय नहीं रहते, इस अपेक्षासे वह केवल विगत अर्थात् नष्ट होता है ।

और यह (केवलबोधरूप) अर्थपर्याय सिद्धत्वके रूपमें उत्पन्न होता है, केवलभावके आधार पर सूत्रमें केवलको (अपर्यवसित) कहा है ।

विवेचन—सादि यानी आदिवाला अर्थात् उत्पन्न होनेवाला; अपर्यवसित यानी पर्यवसानरहित अर्थात् नष्ट न होनेवाला—अनन्त । सादि और अपर्यवसित शब्दका ऐसा अर्थ है, और सूत्रमें केवलज्ञान एव केवलदर्शन दोनोंको सादि-अपर्यवसित कहा है । यह देखकर कोई कोई आचार्य केवलज्ञान और केवलदर्शनमें सादि-अपर्यवसितपना घटानेके लिए ऐसा मानते हैं कि ये दोनों आवरण क्षयके अनन्तर उत्पन्न होनेसे सादि है, परन्तु पुनः आवरण न आनेसे और आवरणके अभावके कारण क्षयका पुनः सम्भव न होनेसे ये दोनों एक बार उत्पन्न होनेके बाद कभी नष्ट नहीं होते । मतलब कि केवलज्ञान एव केवलदर्शन दोनों एक बार उत्पन्न तो होते हैं, परन्तु बादमें कभी नष्ट नहीं होते । इसी रूपमें उनका सादि-अपर्यवसितत्व है ।

ऐसा अर्थ घटानेवालेको सिद्धान्ती कहता है कि तुम तो सादि-अपर्यवसित शब्दार्थके मोहमें वस्तुतत्त्व ही भूल जाते हो और अन्यथा कल्पना करते हो । वस्तुतत्त्व क्या है और सादि-अपर्यवसितत्व घटानेके लिए सही कल्पना क्या है ? इस स्वामाविक प्रश्नका उत्तर इस प्रकार है—

जैन मतके अनुसार जो पदार्थ उत्पाद, व्यय एव ध्रौव्यात्मक न हो वह सत् ही नहीं है । केवलपर्याय सत् रूप होनेसे वह भी उत्पाद, व्यय एवं ध्रौव्यात्मक

होना ही चाहिए। यह तो वस्तुस्थिति हुई। केवलीमें देहावस्थाके समय जी संहनन, परिमाण आदि देहगत विशेष होते हैं वे सिद्धि मिलते ही देहके साथ नष्ट हो जाते हैं। देहावस्थामें देहके दिखाई देनेवाले विशेष आत्माके भी हैं, क्योंकि देह और आत्मप्रदेशके बीच क्षीर-नीर जैसा सम्बन्ध होनेसे एकके पर्याय दूसरेके हैं ही। ऐसा होनेसे 'वे पर्याय नष्ट हुए' इसका अर्थ यह हुआ कि उस रूपसे आत्मा भी न रहा अर्थात् उस रूपमें वह नष्ट हुआ, और आत्मा केवलरूप होनेसे केवल भी नष्ट ही हुआ। और वही आत्मा सिद्ध हुआ अर्थात् सिद्धत्वपर्याय उसमें उत्पन्न हुआ, इससे वह केवल भी उत्पन्न हुआ। इस तरह भवपर्यायके नाश और सिद्धत्व पर्यायके उत्पादकी दृष्टिसे आत्माके पहलेके केवलज्ञान-दर्शन पर्यायका नाश और नवीन केवलज्ञान-दर्शन पर्यायका उत्पाद सिद्ध होता है। इसका मतलब यह हुआ कि केवलज्ञान एव केवलदर्शनपर्याय मात्र सादि ही नहीं है, किन्तु वे सपर्य-वसान भी हैं। यदि ऐसा है, तो शास्त्रमें उन्हें अपर्यवसित क्यों कहा है?—इस प्रश्नका उत्तर स्पष्ट है और वह यह कि प्रतिक्षण ज्ञान-दर्शनपर्याय उत्पन्न एव नष्ट होनेपर भी केवलके रूपमें अर्थात् निरावरण सत्ताके रूपमें ध्रुव हैं। इसीलिए वह अनन्त है। अर्थात् केवलबोध एक बार अपूर्व उत्पन्न होनेसे सादि है और फिर वादमें पर्याय रूपसे उत्पाद और नाशवान् होने पर भी सत्तारूपसे ध्रुव होने के कारण अपर्यवसित है।

जीव और केवलके भेदकी आशंका और उसका दृष्टान्तपूर्वक निरसन—

जीवो अणाइणिहणो केवलणानं तु साइयमणंतं ।

इअ थोरम्मि विससे कह जीवो केवल होइ ॥ ३७ ॥

तम्हा अण्णो जीवो अण्णो जाणाइपज्जवा तस्स ।

उअसमियाईलक्खणविससेअओ केइ इच्छन्ति ॥ ३८ ॥

अह पुण पुअपयुत्तो अत्थो एगंतपक्खपडिसेहे ।

तह वि उयाहरणमिणं ति हेउपडिजोअणं वोच्छं ॥ ३९ ॥

अह कोइ सट्ठिवरिसो तीसइवरिसो णराहिवो जाओ ।

उअयत्थ जायसहो वरिसविभागं विससेइ ॥ ४० ॥

एवं जीवहव्व अणाइणिहणमविसेसियं अम्हा ।

राअसरिसो उ केवलपज्जआओ तस्स सविसेसो ॥ ४१ ॥

जीवो अनादिनिधनो 'जीव' सि य नियमश्च न वसव्यो ।

अं पुरिसाउयजीवो देवाउयजीविषविसिद्धो ॥ ४२ ॥

अर्थ—जीव अनादिनिधन है और केवलज्ञान तो सादि-अनन्त है । इस तरहका बड़ा भेद होनेसे जीव केवलरूप कैसे हो सकता है ?

अतः औपशमिक आदि लक्षणभेदके कारण जीव भिन्न है और उसके ज्ञान आदि पर्याय भिन्न हैं—ऐसा कोई मानता है ।

एकान्त पक्षके प्रतिषेधके समय यह बात पहले कही जा चुकी है, फिर भी हेतुका साध्यके साथ सम्बन्ध दर्शानेवाला यह उदाहरण तो कहूँगा ।

जैसे, कोई साठ वर्षका पुरुष तीसवें वर्षमें राजा हुआ (ऐसा कहनेमें) दोनोंमें अर्थात् मनुष्य और राजामें प्रयुक्त 'जात—हुआ' शब्द वर्षका विभाग बताता है ;—

वैसे ही किसी भी प्रकारके विशेषसे रहित जीव द्रव्य अनादिनिधन है । अतः राजसदृश जो केवली पर्याय है, वह तो उसका विशेष है ।

अनादिनिधन जीवको 'यह जीव ही है' अर्थात् मात्र सामान्यरूप ही है ऐसा एकान्तसे नहीं कहा जा सकता, क्योंकि पुरुषायुष्क जीव देवायुष्क जीवसे भिन्न व्यवहृत होता है ।

विवेचन—'जीव केवलरूप है' इस अभेदकथनको असंगत बतानेके लिए कोई कहता है कि जीव द्रव्यरूप होनेसे अनादि-अनन्त है और केवल तो सादि-अनन्त पर्यायरूप है । दोनोंके बीच इतना अधिक अन्तर है, तो फिर जीवको केवलरूप कैसे कह सकते हैं ? अर्थात् द्रव्य एव पर्यायिका अभेद कैसे माना जाय ?

इसके अतिरिक्त दोनोंके बीच लक्षणभेद भी है । केवल आदि पर्याय क्षायिक आदि भाववाले होते हैं, जब कि जीव पारिणामिक भाववाला है । अतः जीव और उसके ज्ञान आदि पर्याय परस्पर भिन्न ही हैं, ऐसा मानना चाहिए ।

इस प्रकारके एकान्त भेदवादका निषेध करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि यद्यपि द्रव्य और पर्यायके एकान्तभेद-विषयक मतका निषेध पहले ही (द्रव्यलक्षणके

समय का० १, गा० १२ में) किया जा चुका है, तथापि विशेष स्पष्टता के लिए दृष्टान्त देकर उसके द्वारा हेतुकी साध्यके साथ व्याप्ति यहाँ दिखाई जाती है।

जैसे साठ वर्षकी आयुवाला कोई पुरुष तीसवें वर्षमें राजा बनता है, तब ऐसा कहा जाता है कि 'यह मनुष्य राजा हुआ,' वैसे ही जीवके रूपमें भव्य जीव अनादि होने पर भी जब केवलज्ञान प्रकट होता है तब ऐसा कहा जाता है कि 'यह जीव केवली हुआ।' दृष्टान्तमें विवक्षित व्यक्ति मनुष्यके रूपमें पहले हीसे था और बादमें भी है। उसमेंसे मात्र अराजपर्याय गया है और राजपर्याय आया है। दार्ष्टान्तिकमें जीव द्रव्य पहले भी था और बादमें भी है, मात्र अकेवलपर्याय गया और केवलपर्याय आया। इन दोनों स्थानों पर पर्याय और सामान्यका परस्पर अभेद होनेसे ही पर्यायके उत्पाद एवं नाशको सामान्यका उत्पाद एवं नाश मानकर ऐसा निर्वाध व्यवहार होता है कि 'यह मनुष्य अराज मिटकर राजा हुआ' और 'यह जीव छद्मस्थ मिटकर केवली हुआ।' अर्थात् सामान्यके ध्रुव होने पर भी वह पूर्वपर्यायके रूपमें नष्ट और उत्तर पर्यायके रूपमें उत्पन्न हुआ ऐसा कहा जाता है। यही द्रव्य और पर्यायका अभेद सिद्ध करता है। अतएव 'द्रव्य मात्र द्रव्य रूप ही है' ऐसा नहीं कहा जा सकता।

यदि ऐसा हो, तो अनादि-अनन्त जीव द्रव्य जीवरूपसे मात्र एक ही है ऐसा मानना पड़ेगा, और ऐसा मानने पर 'यह वर्तमान पुरुषदेहधारी जीव पूर्व देवदेहधारी जीवसे भिन्न है' ऐसा व्यवहार कभी भी प्रामाणिक नहीं ठहरेगा, क्योंकि दोनों अवस्थामें जीव तो एक ही है, तो फिर उसमें भेदव्यवहार कैसे हो सकेगा? और भेदव्यवहार तो प्रामाणिक है ही। इसलिए ऐसा मानना चाहिए कि द्रव्य और पर्याय परस्पर अभिन्न हैं। ऐसा माननेसे जीवके रूपमें एक होने पर भी पुरुष-पर्याय और देवपर्याय परस्पर भिन्न होनेके कारण इन पर्यायोंकी दृष्टिसे अभिन्न जीवमें भी पुरुष और देवके रूपमें भिन्नत्वका व्यवहार निर्वाध रूपसे होता है। इस परसे यही फलित हुआ कि सत् होनेके कारण पर्याय द्रव्यसे और द्रव्य पर्यायसे अभिन्न है, जैसे कि मनुष्य और उसके अराजत्व आदि पर्याय। इसी तरह सत् होनेके कारण केवलज्ञान पर्याय और जीवद्रव्य ये दोनों परस्पर अभिन्न होनेसे 'केवलरूप जीव' ऐसा कहना असंगत नहीं है। यहाँ जीवमें केवलका अभेद सिद्ध करनेवाला—सामान्यको विशेषसे अभिन्न सिद्ध करनेवाला—अनुमान इस प्रकार कहा जा सकता है: सामान्य विशेषसे अभिन्न है, क्योंकि उसमें विशेषोंके कारण भेद-व्यवहार प्रामाणिक रूपसे होता है, जैसे एक ही मनुष्य कभी अराज और कभी राजाके रूपसे व्यवहृत होता है, वैसे एक ही जीव कभी अकेवलीके रूपमें और

कभी केवलीके रूपमें व्यवहृत होता है; अतएव यह जीवद्रव्य अकेवल और केवल पर्यायसे अभिन्न है। यदि वह पर्यायोसे मात्र भिन्न ही है ऐसा मानें, तो पर्यायोंका भेद पर्यायोंमें ही रहेगा और जीवमें उसका व्यवहार ही नहीं होगा।

अभिन्न पर्यायोंकी भिन्नताका उपपादन—

संख्येज्जमसंख्येज्जं अणंतकप्पं च केवलं ज्ञाणं ।

तह रागदोसमोहा अण्णे वि य जीवपज्जाया ॥ ४३ ॥

अर्थ—केवलज्ञान संख्यात, असंख्यात और अनन्त प्रकारका है। इसी तरह राग, द्वेष एवं मोहरूप दूसरे भी जीवपर्याय समझने चाहिए। (४३)

विवेचन—शास्त्रमे केवलज्ञानको संख्यात, असंख्यात और अनन्त प्रकारका कहा है। इसी तरह राग, द्वेष और मोहरूप वैभाविक पर्यायोंको भी संख्यात, असंख्यात और अनन्त प्रकारका कहा है। प्रत्येक पर्यायमे सख्या-भेदका जो यह शास्त्रीय कथन है उससे सूचित होता है कि भगवान्की दृष्टिमे द्रव्य और पर्यायका मात्र अभेद ही नहीं, भेद भी है। भेदके बिना सख्या का वैविध्य सम्भव ही नहीं हो सकता। अत द्रव्य और पर्यायके बीच अभेदकी भाँति भेद भी मानना चाहिए। मतलब कि ये दोनों कथंचित् भिन्न-अभिन्न हैं।

द्वितीय काण्ड समाप्त

तृतीय काण्ड

सामान्य और विशेष इन दोनोंके परस्पर अभेदका समर्थन—

सामान्यमि विसेसो विसेसपक्षे य वयणविणिबेसो ।

द्रव्यपरिणाममणं दाएइ तय च णियमेइ ॥ १ ॥

एयंतणिविसेसं एयंतविसेसियं च वयमाणो ।

द्रव्यस्स पज्जवे पज्जवा हि ववियं णियत्तेइ ॥ २ ॥

अर्थ—सामान्यमें विशेष-विषयक वचनका और विशेषमें सामान्य-विषयक वचनका जो प्रयोग होता है वह अनुक्रमसे सामान्य अर्थात् द्रव्यके परिणामको उससे भिन्न रूपमें दिखलाता है, और उसे अर्थात् विशेषको सामान्यमें नियत करता है ।

एकान्त निर्विशेष ऐसे सामान्यका और एकान्त विशेषका प्रतिपादन करनेवाला द्रव्यके पर्यायोको उससे अलग करता है और पर्यायोंको द्रव्यसे अलग करता है ।

विवेचन—प्रत्येक व्यवहार ज्ञानमूलक होता है । व्यवहारकी अबाधितता ही ज्ञानकी यथार्थताका प्रमाण है । वस्तुका स्वरूप कैसा है यह निश्चित करनेका एकमात्र साधन यथार्थ ज्ञान है । इतना सर्वसामान्य सिद्धान्त है ।

सत्, द्रव्य आदि कोई भी पर या अपर सामान्य व्यवहारमें तो विशेषरूपमें ही आता है, और पृथ्वी, घट आदि कोई भी विशेष सामान्यरूपसे व्यवहृत होता है; और यह व्यवहार बाधित भी नहीं है । अतएव पूर्वोक्त सर्वसामान्य सिद्धान्तके आधार पर ऐसा माना जा सकता है कि सामान्यके अलावा उसका परिणाम विशेष भी है और फिर भी वह विशेष सामान्य-स्वरूपसे भिन्न नहीं है । अर्थात् सामान्य विशेषमें ओतप्रोत है और विशेष अभिन्न सामान्यकी भूमिका पर ही रहते हैं । इससे वस्तुमात्र परस्पर अविभाज्य ऐसे सामान्य-विशेष उभयरूप सिद्ध होती है ।

अब यदि विशेषरहित केवल सामान्य ही हो, तो मात्र सामान्य-विषयक प्रतीतिके आधार पर व्यवहार करनेवालेको विशेष छोड़ ही देने पड़ेगे । फलतः उसे प्रतीति

और व्यवहारसिद्ध कड़ा, कुण्डल आदि अनेक आकारोंको विचार एवं वाणीमेंसे दूर हटाकर 'मात्र सोना है' इतना ही सामान्य व्यवहार करना पड़ेगा। इसी भाँति सामान्यरहित केवल विशेष माननेवालेको विचार एवं वाणीमेंसे सुवर्णरूप सामान्य तत्त्वको हटाकर मात्र कड़ा, कुण्डल आदि आकार ही विचारप्रदेशमें लाने पड़ेगे और उन्हींको वाणी द्वारा अभिव्यक्त करना होगा। परन्तु अनुभव तो ऐसा है कि कोई भी विचार अथवा वाणी मात्र सामान्य या मात्र विशेषका अवलम्बन लेकर प्रवृत्त नहीं होती। इससे यही सिद्ध होता है कि ये दोनों भिन्न होनेपर भी परस्पर अभिन्न हैं।

सारांश यह कि जैसे बौद्ध दर्शन अभेद ग्रहणको मिथ्या कहकर तदनुसारी अभेद व्यवहारको अपारमार्थिक या सावृत्त कहता है तथा केवलाद्वैती भेदग्रहणको मिथ्या कहकर तदनुसारी व्यवहारको उपचरित कहता है वैसे जैन दर्शन नहीं कहता, क्योंकि जैनदृष्टिके अनुसार भेद और अभेद एक ही अखण्ड सत्यके दो पहलू हैं, जो व्यवहार और सप्रहृष्टि या नयके विषय बनते हैं और समान रूपसे पारमार्थिक हैं।

प्रतीत्यवचन किसे कहते हैं और वह किसलिए ?—

पञ्चुपन्नं भावं विगयभविस्तेहि जं समणोह ।

एयं पडुच्चवयणं^१ दव्वंतरणिस्सियं जं च ॥ ३ ॥

दव्वं जहा परिणयं तहेव अत्थि ति तम्मि समयम्मि ।

विगयभविस्तेहि उ पज्जएहि भयणा विभयणा वा ॥ ४ ॥

अर्थ—जो वचन वर्तमान पर्यायका भूत एव भावी पर्यायके साथ समन्वय करता है और जो वचन भिन्न द्रव्योंमें रहे हुए सामान्यका समन्वय करता है वह प्रतीत्यवचन है। (क्योंकि)—

जिस समय जो द्रव्य जिस रूपमें परिणत हुआ हो, उस समय वह उस रूपमें ही है। भूत और भावी पर्यायोंके साथ तो भजना अर्थात् अभेद तथा विभजना अर्थात् भेद भी है।

विवेचन—जो वचन प्रतीतिपूर्वक अर्थात् वस्तुके वास्तविक बोधपूर्वक बोला जाय वह प्रतीत्यवचन। यही वचन आप्तवचन है।

१. बौद्ध परम्परामें 'पटिच्चसमुत्पाद' शब्द प्रसिद्ध है। 'पडुच्चवयणं' पदका यहाँ जो प्रयोग है उसे देखकर 'पटिच्चसमुत्पाद'गत 'पटिच्च' पदका स्मरण हो आता है। प्रतीत्यके अर्थमें पटिच्च और पडुच्च दोनों व्यवहृत होते हैं।

कड़ा तोड़कर कुण्डल बनाया हो और उसमेंसे आगे हार बननेवाला हो, तब यह तो साफ है कि वर्तमान कुण्डलका आकार भूतकालीन कड़ेके आकार और भावी हारके आकारकी अपेक्षा भिन्न ही होगा; फिर भी उनके साथ वह एकरूप भी है, क्योंकि उन तीनोंका द्रव्य भिन्न नहीं है। तीनों आकारोंमें वही सुवर्ण अनुगत होनेसे उन तीनों आकारोंको एक-दूसरेसे सर्वथा भिन्न और विच्छिन्न कैसे कहा जा सकता है? इसी प्रकार किसी भी एक द्रव्यमें कालक्रमसे दिखाई पड़नेवाले उसके अनेक विशेष, विशेषरूपसे परस्पर भिन्न और विच्छिन्न होने पर भी, उस द्रव्यके रूपमें तो वे एकात्मक ही हैं, ऐसा मानना चाहिए। ऐसा होनेसे ही वर्तमान पर्यायका भूत-भावीके साथ और भूत-भावी पर्यायका वर्तमानके साथ समन्वय दरसानेवाले वाक्यको ही प्रतीत्यवचन कहा है।

इसी तरह एक ही समयमें देशभेदके विस्तार पर फैले हुए काले-पीले, छोटे-बड़े आदि अनेक व्यक्ति, व्यक्तिरूपसे भिन्न दिखाई पड़ने पर भी, गोत्व आदिके रूपमें समान भी भासित होते हैं। अतः ऐसे परस्पर भिन्न और विच्छिन्न दिखाई पड़नेवाले व्यक्तियोंमें भी अमुक रूपमें एकत्व न्यायप्राप्त होनेसे उस रूपमें उनका समन्वय करनेवाला वचन भी प्रतीत्यवचन है।

ऊपर बतलाये हुए प्रतीत्यवचनके दो उदाहरणोंमें पहला ऊर्ध्वतासामान्य अर्थात् त्रिकाल-सापेक्ष है, जबकि दूसरा तिर्यक्-सामान्य अर्थात् देशाश्रित है।

एक वस्तुमें अस्तित्व और नास्तित्वकी उपपत्ति—

परपञ्चबोहि असरिसगमेहि नियमेण निञ्चमवि नत्थि ।

सरिसेहि पि बंजणमो अत्थि ण पुणत्थयज्जाए ॥ ५ ॥

पच्चपणम्मि वि पज्जयम्मि भयणागहं पडह वव्वं ।

जं एगगुणाईया अणंतकप्पा गुणविसेसा ॥ ६ ॥

अर्थ—कोई भी वस्तु विजातीय प्रतीत होनेवाले परपर्यायोंकी दृष्टिसे सर्वदाके लिए नियमत नहीं है। सजातीयमें भी व्यजनपर्यायसे वह वस्तु है, किन्तु अर्थपर्यायसे नहीं है।

वर्तमान पर्यायमें भी द्रव्य भजनागति अर्थात् उभयरूपताका स्पर्श करता है, क्योंकि गुणके विशेष एक गुणसे लेकर अनन्त प्रकारके होते हैं।

विवेचन—कोई भी वस्तु अपने प्रतिनियत स्वरूपके कारण ही व्यवहारका विषय बनती है। प्रतिनियत स्वरूप यानी निश्चित स्वरूप, न कि मात्र आभात्मक या मात्र अभावात्मक। यही सत्त्व वस्तुमें अस्ति-नास्ति उभयरूपता द्वारा यहाँ दिखलाया गया है। वस्तु परपर्यायके रूपमें अवश्य ही नहीं है, और स्वपर्यायके रूपमें है। जो पर्याय विजातीय (विलक्षण बुद्धिजनक) होते हैं वे परपर्याय ही हैं और जो सजातीय (सदृश बुद्धिजनक) होते हैं उनमें व्यजनपर्याय एवं अर्थपर्याय दोनोंका समावेश होता है। इनमेंसे व्यजनपर्यायके रूपमें वस्तु है और अर्थपर्यायके रूपमें वस्तु नहीं है। एक दृष्टान्त द्वारा इस व्यवस्थाको हम स्पष्ट करें। कुण्डल पूर्ववर्ती कड़ा और उत्तरवर्ती हारस्वरूप परपर्यायके रूपमें नहीं है; इसी तरह घट, पट आदि समकालीन परपर्यायके रूपमें भी वह नहीं है। अर्थात् इन सभी विजातीय पर्यायोंसे कुण्डलका आकार भिन्न ही है।

कुण्डल आकारमें परिणत सुवर्ण सत्, द्रव्य, सोना, कुण्डल आदि अनेक शब्दोंसे व्यवहृत होता है। इन शब्दोंकी प्रतिपादनमर्यादामें जिस-जिस अर्थका समावेश होता है वह व्यजनपर्याय है। अर्थात् व्यजनपर्यायमें उस-उस शब्दके प्रतिपाद्य सभी अर्थ आ जाते हैं। इसलिए वे सदृशपर्याय हैं। अतएव 'कुण्डल व्यजनपर्यायरूप है' इसका अर्थ यह हुआ कि कुण्डल कहे जाते और कुण्डल-रूपसे प्रतीत होनेवाले सभी कुण्डल कुण्डलके नामसे एकरूप होनेके कारण भिन्न नहीं हैं, और एक कुण्डल व्यक्ति भी कुण्डलस्वरूप बनकर जबतक उस रूपमें रहेगा तबतक कुण्डलके नामसे एक ही है। 'कुण्डल' ऐसे एक शब्द द्वारा प्रतिपादित होनेसे तथा 'यह कुण्डल है' ऐसी एक प्रकारकी बुद्धिका विषय होने से सभी कुण्डल, अथवा रचनासे भग तक के कालका एक ही कुण्डल यद्यपि एकरूप है, फिर भी जब हम शब्दमर्यादाका त्यागकर आगे जाते हैं तब बैसा नहीं दीखता, क्योंकि कोई भी एक कुण्डल उसके अमुक विवक्षित समयमें पूर्व और उत्तरवर्ती समयके परिणामभेदसे भिन्न ही है। अतः एक-शब्दप्रतिपाद्यत्वकी दृष्टिसे कुण्डल-कुण्डलके बीच और एक ही कुण्डल-आकारके पूर्व, उत्तर एवं वर्तमान परिणामोंके बीच भेद भासित न होने पर भी अर्थगत तात्त्विक दृष्टिसे इन सबमें भेद भासित होता ही है। यही सदृश अर्थपर्यायके रूपमें नास्तित्व है।

समयभेदसे परिणामभेद होनेके कारण पूर्व और उत्तरकालीन कुण्डल-परिणामरूप अर्थपर्यायकी अपेक्षा वर्तमान कुण्डलपरिणामरूप अर्थपर्याय भिन्न है; इतना ही नहीं, परन्तु एकसमयवर्ती दो कुण्डल-व्यक्तियोंमें अमुक विवक्षित कुण्डल-परिणामरूप अर्थपर्याय दूसरे कुण्डल-परिणामरूप अर्थपर्यायसे भिन्न ही है,

क्योंकि वे दोनों कुण्डल-व्यक्ति सुवर्णरूप समान द्रव्य और कुण्डलरूप समान आकार तथा पीत वर्ण, मृदुता आदि समान गुणधर्मोंके कारण तुल्य होने पर भी तत्त्वतः भिन्न ही हैं। इसी प्रकार पीलापन या मृदुता तुल्य प्रतीत होने पर भी वस्तुतः उनमें अन्तर अवश्य होता है। एक-जैसा ज्ञात होनेवाला पीलापन या मृदु स्पष्ट अनेक व्यक्तियोंमें तरतमभावेसे रहता है। एकके पीलेपनकी अपेक्षा दूसरेके पीलेपनमें और दूसरेकी अपेक्षा तीसरेके पीलेपनमें संख्यात, असंख्यात अथवा अनन्त गुण या भाग अल्पाधिकता होती है।'

एक ही पुरुषमें भेदाभेदकी व्यवस्था—

कोषं उप्पायंतो पुरिसो जीवस्स कारमो होइ ।

ततो विभएयब्धो परम्मि समयमेव भइयब्धो ॥ ७ ॥

अर्थ—कोप-परिणाम उत्पन्न करनेवाला पुरुष जीवका कारक होता है, इससे वह भेदयोग्य है और परभवमें स्वयं ही विद्यमान होनेसे अभेदयोग्य है।

विशेषण—ससारी आत्मा अपनी भावी दशाका स्वयं ही सर्जन करता है। इससे ऐसा मानना चाहिए कि भावी सृज्यमान दशारूप कार्यकी अपेक्षा सर्जक-अवस्थायामक कारणरूपसे वह भिन्न है, क्योंकि कार्यकारणभाव भेदगर्भित होता है। ऐसा होने पर भी वही सर्जक-अवस्थावाला आत्मा भावी सृज्यमान अवस्थामें विद्यमान होता है, दूसरा कोई नहीं। अतः दशाभेदसे भेद होने पर भी दोनों दशामें मूल तत्त्व एक ही होनेके कारण कर्ता कार्यसे अभिन्न भी है। जैसे मृत्पिण्ड पिण्डके रूपमें घटरूप कार्यका कारण होनेसे यद्यपि वे दोनों भिन्न हैं, फिर भी पिण्ड एव घट दोनों दशाओंमें एक ही मृत्तिका अनुगत होनेसे उस रूपसे घट और पिण्ड अभिन्न भी हैं। इसी प्रकार जब कोई आत्मा प्रसाद, क्रोध आदि शुभ या अशुभ रूपमें परिणत होता है, तब वह परिणामानुसार अपनी भावी स्थिति बनाता है। इस तरह भावी स्थितिका कर्ता होनेसे उस भावी स्थितिसे वह भिन्न होनेपर भी वस्तुतः दोनों अवस्थाओंमें स्वयं ही अनुगत होनेसे अभिन्न भी है।

१ प्रस्तुतमें व्यजनपर्यायके विचारकी तुलना बौद्धसम्मत अपोहकृत सामान्य (जाति) व्यवस्थाके साथ तथा अर्थपर्यायकी तुलना बौद्धसम्मत निरंश क्षणिक स्वलक्षणके साथ की जा सकती है।

द्रव्य और गुणके भेदका पूर्वपक्षके रूपमें निर्देश—

रूप-रस-गंध-फासा असमाणाग्रहण-लक्षणाना जम्हा ।

तम्हा बव्याभुगया गुण ति ते केइ इच्छन्ति ॥ ८ ॥

अर्थ—चूँकि रूप, रस, गन्ध और स्पर्श द्रव्यसे भिन्न-प्रमाणग्राह्य तथा भिन्न लक्षणवाले दीखते हैं। अतः वे गुण द्रव्यके आश्रित हैं ऐसा कोई मानते हैं।

विवेचन—वैशेषिक आदि दर्शनान्तरके अनुयायी और कतिपय जैन दर्शना-नुयायी विद्वान् भी ऐसा मानते हैं कि जो भिन्न-भिन्न प्रमाणसे ग्राह्य हो अथवा जिनके लक्षण भिन्न हो उनके बीच भेद ही होता है, जैसे कि लम्बे और चड़ेके बीच। इसी प्रकार द्रव्यके ग्राहक प्रमाणकी अपेक्षा रूप आदिका ग्राहक प्रमाण भिन्न है, क्योंकि घट आदि पदार्थ नेत्र, स्पर्शन इन दो इन्द्रियोसे ग्राह्य बनते हैं और एक मानस-अनुसन्धानके विषय बनते हैं, जबकि रूप, स्पर्श आदि गुण केवल एक-एक इन्द्रिय-ग्राह्य हैं और उभय-इन्द्रियजन्य ग्रहणके मानस-अनुसन्धानके विषय नहीं बनते। इसी तरह दोनोंके लक्षण भी भिन्न हैं। द्रव्य गुणाश्रय और क्रियाश्रय होता है, जबकि गुण द्रव्य में रहते हैं और स्वयं निर्गुण एवं निष्क्रिय होते हैं। इसीलिए द्रव्यके आश्रयमें रहनेवाले गुण उससे भिन्न हैं, ऐसा ही मानना योग्य है।

द्रव्य और गुणके भेदके निरासके प्रसंगमें गुण और पर्यायके अभेदकी चर्चा—

दूरे ता अण्णत्तं गुणसहे चेव ताव पारिच्छं ।

किं पज्जवाहिओ होज्ज पज्जवे चेव गुणसण्णा ॥ ९ ॥

दो उण गया भगवया इव्वद्विय-पज्जवद्विया नियया ।

एत्तो य गुणविसेसे गुणद्वियणओ वि जुज्जंतो ॥ १० ॥

जं पुण अरिहया तेसु तेसु सुतेसु गोयमाईणं ।

पज्जवसण्णा नियमा वागरिया तेण पज्जाया ॥ ११ ॥

१. मूल वाचामें तो 'कोई' अर्थवाला 'केचिद्' पद है। टीकाकारने जो अर्थ किया है वही यहाँ लिया है। किम जैन विद्वानोंको लक्ष्य करके टीकाकारने 'स्वयूध्य' अर्थ किया है यह नहीं कहा जा सकता। कहना हो तो इतना ही कहा जा सकता है कि गुणोंको द्रव्यसे अत्यन्त भिन्न माननेवाला कोई जैनाचार्य तो सम्भव ही नहीं है।

परिगमणं पञ्जाग्रो अणोऽङ्गकरणं गुणं ति तुल्यत्वा ।
 तद् वि ण 'गुण' ति भण्णइ पञ्जवणयदेसणा जम्हा ॥ १२ ॥
 जणन्ति अत्थि समये एगगुणो दसगुणो अणन्तगुणो ।
 रूबाई परिणामो भण्णइ तम्हा गुणधिसेसो ॥ १३ ॥
 गुणसहसन्तरेणावि तं तु पञ्जवविसेससंखाणं ।
 सिज्जइ गवरं संखाणसत्थधम्मो 'तइगुणो' ति ॥ १४ ॥
 जह दससु दसगुणम्मि य एगम्मि दसत्तणं समं चेव ।
 अहियम्मि वि गुणसहे तहेय एयं पि दट्ठव्वं ॥ १५ ॥

अर्थ—द्रव्य और गुणका भेद तो दूर रहो, पहले गुण शब्दके विषयमे ही विचार करनेका है । वह यह कि क्या 'गुण' सज्ञा पर्यायसे भिन्न अर्थमे प्रयुक्त है या पर्यायके अर्थमे ही प्रयुक्त है ?

भगवान् ने द्रव्यास्तिक और पर्यायास्तिक ये दो ही नय निश्चित किये हैं । यदि उससे अर्थात् पर्यायसे गुण भिन्न होता तो गुणास्तिक नय भी उन्हे निश्चित करना चाहिए था ।

परन्तु चूँकि अरिहन्तने उन-उन सूत्रोमे गौतम आदिके समक्ष पर्याय सज्ञा निश्चित करके उसीका विवेचन किया है, अतः ऐसा मानना चाहिए कि पर्याय ही है, अर्थात् पर्यायमे गुण भिन्न नहीं है ।

पर्याय अर्थात् वस्तुको विविध रूपमे परिणत करनेवाला और गुण अर्थात् वस्तुको अनेक रूप करनेवाला । इस तरह ये दोनों शब्द तुल्यार्थक ही हैं । ऐसा होने पर भी वह गुण ऐसा नहीं कहा जाता, क्योंकि देशना तो पर्यायनयकी ही है, गुणास्तिककी नहीं ।

कोई कहते हैं कि आगममे रूपादि परिणाम एकगुण काला, दस-गुण काला, अनन्तगुण काला इत्यादि रूपसे व्यपदिष्ट है । इसलिए पर्यायसे गुणका भेद कहा जाता है ।

रूपादिके बोधक गुण-शब्दके अतिरिक्त भी जो एकगुण कालक, दसगुण कालक आदि वचन हैं वे पर्यायगत विशेषोंकी संख्याके बोधक सिद्ध होते हैं (न कि गुणास्तिक नयके बोधक ।) विशेष यह है कि

‘यह इतने गुना है’ इतने कथनमात्रसे तो संख्यान (गणित) शास्त्रमें प्रसिद्ध संख्याधर्म ही सूचित होता है।

जिस तरह गुण शब्द अधिक होनेपर भी दस वस्तुओंमें और दसगुण एक वस्तुमें दसपना समान ही है, उसी तरह यह भी (एकगुण काला द्विगुण काला आदि) समझना चाहिए।

विवेचन—द्रव्य और गुणके भेदकी चर्चाके प्रसंगमें इन दोनोंके बीच भेद मानना या नहीं इसका निर्णय करनेके लिए पहले यह देखना चाहिए कि शास्त्रमें प्रयुक्त गुण शब्द मात्र पर्यायके अर्थका बोधक है या पर्यायसे भिन्न अन्य किसी अर्थका बोधक है? इन दो विकल्पोमें सिद्धान्त ऐसा फलित होता है कि वह पर्यायसे भिन्न किसी द्रव्यगत धर्मका—अर्थका बोधक नहीं है, क्योंकि भगवानने शास्त्रमें जो नयदेशना की है उसकी शब्दमर्यादा देखने पर ऐसा लगता है कि उनकी दृष्टिमें द्रव्यके धर्मके रूपमें गुण एव पर्यायके बीच कोई भी भेद नहीं है, अर्थात् दोनों एक ही हैं। इसका कारण यह है कि उन्होंने द्रव्यास्तिक एव पर्यायास्तिक ऐसे दो ही नयविभाग किये हैं। यदि उनकी दृष्टिमें गुण शब्दका अर्थ पर्यायसे भिन्न ऐसा कोई द्रव्यगत धर्म होता तो वे पर्यायास्तिककी भाँति गुणास्तिक नय भी कहते।

परन्तु आगमगत सूत्रोंमें गौतम आदि गणघरोके समक्ष भगवान्ने तो वर्ण-पर्याय, गन्धपर्याय आदि शब्दोंका प्रयोग करके उसमें वर्ण आदिके साथ पर्याय शब्द ही लगाया है और उस शब्दका निर्वचन किया है; कही भी वर्णगुण, गन्धगुण आदि कहकर वर्ण आदिके साथ गुण शब्द नहीं लगाया। इससे यह स्पष्ट है कि भगवान्की दृष्टिमें गुण शब्दका प्रतिपाद्य अर्थ वर्ण आदि पर्याय ही हैं, उनसे भिन्न कोई द्रव्य-धर्म नहीं।

गुण और पर्याय शब्दकी निरुक्ति देखे, तो भी दोनोंका अर्थ एक-सा ही निकलता है। किसी भी द्रव्यका सहभावी या क्रमभावी भेदोंमें बदलते रहना पर्याय है और किसी भी द्रव्यका अनेकरूपमें होते रहना गुण है। इस तरह पर्याय और गुण दोनों शब्दोंका अर्थ यद्यपि तात्त्विक दृष्टिसे भिन्न नहीं है, तथापि भगवान्ने तो पर्यायनयकी देशना की है, अर्थात् वर्ण, गन्ध, रस आदि सभी द्रव्यधर्मों का पर्याय शब्दसे ही वर्णन किया है, गुण शब्दसे कही भी नहीं। इससे इतना फलित होता है कि पर्यायसे भिन्न गुण नहीं है।

यहाँ गुण और पर्यायके बीच भेद माननेवाला शका उपस्थित करके ऐसा कह सकता है कि आगममें रूपके विषयमें एकगुण काला, द्विगुण काला, अनन्त-गुण काला आदि जो व्यवहार है उसमें गुण शब्दका उपयोग हुआ है। इस परसे

तो ऐसा मानना चाहिए कि गुण शब्दकी देशना भी भगवान्‌ने की है और उसका विषय पर्यायसे भिन्न है ।

इसका उत्तर यह है कि उस-उस स्थानमें रूप आदि बोधक गुण शब्दके बिना ही (अर्थात् वर्णगुण, गन्धगुण, रसगुण आदि प्रयोगके बिना ही) जो एकगुण काला, द्विगुण काला, अनन्तगुण काला आदि वचनोंमें गुण शब्दका प्रयोग हुआ है वह वर्ण आदि पर्यायोंके परस्पर तरतमभावरूप विशेषोंकी संख्याका बोधक सिद्ध होता है; अर्थात् अमुक एक वर्णपर्यायकी अपेक्षा दूसरे सजातीय वर्णपर्यायोंमें जो वैषम्यका परिमाण है उसका बोधक सिद्ध होता है और वैषम्यका संख्यात्मक परिमाण तो गणितकी वस्तु है । 'यह पदार्थ दूसरे अमुक पदार्थकी अपेक्षा इतना गुना है' ऐसा कहनेसे वह पदार्थ दूसरे पदार्थकी अपेक्षा किसी बातमें इतना गुना अधिक और दूसरा पदार्थ पहले पदार्थकी अपेक्षा इतना गुना कम है; अर्थात् इससे यही सूचित होता है कि उन दो पदार्थोंके अमुक रूप, रस आदि सजातीय धर्मोंके बीच कितनी न्यूनाधिकता है । अतएव पर्यायसे भिन्न कोई गुणरूप द्रव्यधर्म सिद्ध नहीं होता ।

अलग-अलग पड़ी हुई दस वस्तुओंमें 'ये दस चीजें हैं' ऐसा व्यवहार होता है, और कोई एक ही वस्तु परिमाणमें दूसरी वस्तुकी अपेक्षा दसगुनी हो तो उसमें भी 'यह दसगुनी है' ऐसा व्यवहार होता है । इन दोनों व्यवहारोंमें पहलेकी अपेक्षा दूसरे में गुणशब्द अधिक है, फिर भी दसकी संख्या तो दोनोंमें समान ही है । अर्थात् पहले स्थानमें धर्मगत दशत्व संख्याके लिए दस शब्दका प्रयोग हुआ है, तो दूसरे स्थानमें धर्मके एक होने पर भी उसके परिमाणका तारतम्य बतानेके लिए गुण शब्दके साथ दस शब्दका प्रयोग हुआ है । इसी प्रकार परमाणु एकगुण काला, दसगुण काला, अनन्तगुण काला इत्यादि प्रयोगस्थलोंमें गुण शब्दका अलगसे प्रयोग होता है, फिर भी उसका पर्यायशब्दके अर्थकी (द्रव्यगत धर्मरूप अर्थकी) अपेक्षा कोई दूसरा अर्थ नहीं है । वहाँ भिन्न-भिन्न सजातीय पर्यायोंके बीच जो वैषम्यका—प्रकर्षापकर्षका परिमाण है, केवल उसीका बोधक गुणशब्द है । इस परसे यही फलित होता है कि पर्यायशब्दके प्रतिपाद्यसे भिन्न कोई द्रव्यगत धर्मरूप अर्थ गुणशब्दका प्रतिपाद्य नहीं है ।

ऊपरके विवेचनसे यदि यह सिद्ध हुआ कि द्रव्यगत सभी धर्मोंकी जैनशास्त्रमें पर्याय कहा है और ये पर्याय ही गुण शब्दके भी प्रतिपाद्य हैं, तो फिर द्रव्य और गुणके भेद या अभेदके बारेमें ऐसा निर्णय होता है कि गुण द्रव्यसे भिन्न नहीं, बल्कि अभिन्न है, क्योंकि गुण अर्थात् पर्याय और पर्याय तो द्रव्यरूप ही हैं तथा द्रव्य भी पर्यायरूप ही है । आत्मा ज्ञानरूप ही है, दर्शनरूप ही है आदि व्यवहारोंमें तथा

घड़ा लाल है, पीला है आदि व्यवहारोंमें द्रव्य उस-उस पर्यायिके रूपमें व्यवहृत होता है। इसलिए द्रव्य और पर्यायिका अभेद सिद्ध ही है और यदि पर्यायिका अभेद सिद्ध हो, तो फिर गुण उससे भिन्न न होनेके कारण उसका भी द्रव्यके साथ अभेद स्वतः सिद्ध हो जाता है।

द्रव्य और गुणके एकान्त अभेदवादोका ही विशेष कथन—

एयन्तपक्षवाधो जो उण द्रव्य-गुण-जाहमेयम् ।
अह पुव्वपडिक्कुट्ठो उभाहरणमित्तमेयं तु ॥ १६ ॥
पिउ-पुत्त-णत्तु-भव्वय-भाऊणं एगपुरिससंबंधो ।
ण य सो एगस्स पिय त्ति सेसयाणं पिया होइ ॥ १७ ॥
जह संबंधविसिट्ठो सो पुरिसो पुरिसभावणिरइसम्भो ।
तह दब्बमिदियगयं रुवाइविसेसणं लहइ ॥ १८ ॥

अर्थ—द्रव्यजाति एव गुणजातिके भेदके विषयमे जो एकान्त पक्षपात है वह तो पहले ही दूषित किया जा चुका है। अब यहाँ जो कहनेका है वह तो है सिर्फ अभेदसाधक उदाहरण मात्र।

पिता, पुत्र, पौत्र, भानजा, और भाईका एक ही पुरुषके साथ भिन्न-भिन्न सम्बन्ध मानना चाहिए, क्योंकि वह एकका पिता है इससे और सबका पिता नहीं होता।

जिस तरह सबके प्रति पुरुषके रूपमें समान होनेपर भी भिन्न-भिन्न सम्बन्धोंके कारण वह भिन्न-भिन्न बनता है, उसी तरह एक ही द्रव्य इन्द्रियोंसे सबद्ध होनेपर रूप आदि भेदोको प्राप्त होता है; अर्थात् रूप, रस आदि अनेक विशेषोंके रूपमे वह व्यवहृत होता है।

सिद्धान्तीका कथन—

होज्जाहि दुगुणमहुरं अणंतगुणकालयं तु अं दब्बं ।
ण उ डहरम्भो महल्लो व होइ संबंधम्भो पुरिसो ॥ १९ ॥

अर्थ—जो कोई द्रव्य द्विगुण मधुर या अनन्तगुण काला हो वह, तथा कोई पुरुष छोटा अथवा बड़ा हो वह, सम्बन्धमात्रसे तो नहीं घट सकता।

एकान्त अभेदवादीका बचाव—

भण्णइ सम्बन्धवसा जह् संबंधित्ताणं अणुमयं ते ।

णणु संबंधवित्तेसं संबंधवित्तेसणं सिद्धं ॥२०॥

अर्थ—हमारा ऐसा कहना है कि यदि सम्बन्धसामान्यके कारण सामान्य सम्बन्धीपना आपको मान्य हो, तो इसी न्यायसे सम्बन्धविशेषके कारण विशेष सम्बन्धीपना सिद्ध होगा ।

सिद्धान्तीका कथन—

जुज्जइ सम्बन्धवसा संबंधवित्तेसणं ण उण एयं ।

णयणाइवित्तेसगग्रो रुवाइवित्तेसपरिणामो ॥ २१ ॥

अर्थ—सम्बन्धविशेषके कारण विशेषसम्बन्धीपना घट सकता है, परन्तु रूप आदि विशेष परिणाम नेत्र आदिके विशेषसम्बन्धके कारण है, इस विषयमे यह नहीं घटेगा ।

एकान्त अभेदवादीका प्रश्न और उसका सिद्धान्ती द्वारा दिया गया उत्तर—

भण्णइ विसमपरिणयं कह एयं होहिइ त्ति उवणीयं ।

तं होइ परिणमित्तं ण व त्ति एत्थंत्थि एगंतो ॥ २२ ॥

अर्थ—हम पूछते हैं कि द्रव्य विशेषपरिणामवाला कैसे बनेगा ? इसका उत्तर अनेकान्तवादी आप्तोने दिया है कि वह विषमपरिणाम-वाला पर-निमित्तोसे होता है और नहीं भी होता । इस बारेमे कोई एकान्त नहीं है ।

विबेचन—पीछेकी वचसि पर्याय और गुण ये दोनो शब्द एकार्थक सिद्ध हुए, परन्तु मुख्य प्रश्न तो अभी खड़ा ही है और वह यह है कि द्रव्य और गुणका एकान्त भेद, जो कि किसीके मतके रूपमे उपस्थित किया गया है, स्वीकार करना या नहीं ? इसका उत्तर सिद्धान्ती दे, उसके पहले एकान्त अभेदवादी इस तरह देता है कि द्रव्यकी जाति और गुणकी जातिके बीच एकान्त भेद माननेके पक्षको तो पहले ही (प्रस्तुत काण्डकी गा० १-२ मे) अर्थात् सामान्य-विशेषका अभेद दिखलाते समझ

द्रवित किया गया है। इससे दोनोंके बीच अभेद अपने-आप फलित हो जाता है। यहाँ तो इस अभेदका विशेष स्पष्टीकरण करना ही हमारे लिए बाकी रहता है। जो नीचेके उदाहरणसे हो जाता है।

जैसे कोई एक ही पुरुष भिन्न-भिन्न व्यक्तियोंके साथके भिन्न-भिन्न सम्बन्धोंके कारण पिता, पुत्र, पौत्र, भानजा, मामा, भाई आदि अनेक रूपसे व्यवहृत होता है, वह अमुक एक व्यक्तिका पिता है उससे सबका पिता नहीं बन जाता, इसी तरह एकका मामा है इससे सबका मामा नहीं बन जाता। वह पुरुषरूपसे सबके प्रति समान ही है, केवल उस-उस व्यक्तिके साथके भिन्न-भिन्न सम्बन्धोंके कारण वह भिन्न-भिन्न नामोंसे पहचाना जाता है—व्यवहृत होता है। इसी तरह कोई भी द्रव्य तत्त्वतः एक सामान्य वस्तु ही है, उसमें सहज कोई विशेष नहीं है, फिर भी जब वही द्रव्य इन्द्रियोंके सम्बन्धमें आकर नेत्रग्राह्य बनता है, तब रूप कहलाता है और जब घ्राण या रसन आदि इन्द्रियोंका विषय बनता है तब गन्ध या रस आदिके रूपमें व्यवहृत होता है। मतलब कि सभी द्रव्य मात्र सामान्यरूप होते हैं। इसलिए उनमें कोई सहज विशेष नहीं है। जो विशेष कहे जाते हैं वे भिन्न-भिन्न इन्द्रियोंके सम्बन्धोंसे होनेवाले भिन्न-भिन्न प्रतिभासोंके कारण ही हैं। अतः गुण, जिसे जैन आगममें पर्याय कहा गया है, तत्त्वतः द्रव्यसे भिन्न नहीं है। इसलिए द्रव्य-जाति और गुणजातिका भेद वास्तविक नहीं है। केवल एक द्रव्यजाति ही है, जिसे द्रव्याद्वैत भी कह सकते हैं।

अभेदवादी द्वारा एकान्त भेदका निरसन कराकर अब इस अभेदमें भी एकान्त-पनेका दोष न आने पाये इसके लिए अनेकान्तवादी सिद्धान्ती एकान्त अभेदके सामने कहता है कि यदि एकान्त रूपसे द्रव्य अर्थात् सामान्य ही माना जाय और उसमेंसे वास्तविक विशेषोंकी हटाकर केवल बाह्य उपाधियोंके द्वारा ही विशेषके व्यवहारकी उपपत्ति की जाय, तो दो फलोंका रसनेन्द्रियके साथ सम्बन्ध समान होने पर भी एककी अपेक्षा दूसरा दुगुना मधुर है और दूसरेकी अपेक्षा पहला आधा ही मधुर है ऐसा अनुभवसिद्ध भेद किस तरह घटेगा? क्योंकि मधुर तो रस है और वह रसनेन्द्रियसबधजनित विशेषके अतिरिक्त द्रव्याद्वैतवादमें दूसरा कुछ नहीं है, और सम्बन्ध तो दोनों फलोंके साथ समान ही है। इसी तरह यदि नेत्रके सम्बन्धजनित विशेषके अतिरिक्त रूप जैसा कोई तत्त्व द्रव्यमें वास्तविक न हो, तो नेत्रके साथ समान सम्बन्ध रखनेवाले अनेक पदार्थोंमें एक अनन्तगुण काला और दूसरा उससे कम काला दिखाई देता है वह किस तरह घटेगा? इतना ही नहीं, दृष्टान्त रूपसे लिये गये पुरुषके बारेमें भी पूछा जा सकता है कि यदि पुरुष

सांख्यिक विशेषरहित मात्र सामान्यात्मक ही वस्तु हो और भिन्न-भिन्न व्यक्तियोंके साथके सम्बन्धके कारण ही पिता, पुत्र आदि विशेषके रूपमें भासित होता हो, तो फिर पुरुष छोटा या बड़ा कहा जाता है वह ऐसे सम्बन्धसे किस तरह घटेगा ? अर्थात् एक पुरुष ऊँचाईमें दूसरेसे छोटा और तीसरेसे बड़ा दीखता और कहलाता हो, तो ऐसे स्थानमें उसका लघुत्व और महत्त्व वास्तविक न होनेसे यदि परसापेक्ष भासमात्र ही हो, तो वही पुरुष कभी पूर्वके दूसरे पुरुषकी अपेक्षा बड़ा और तीसरे पुरुषकी अपेक्षा छोटा दीखता है और कहा जाता है वह कैसे घटेगा ? क्योंकि जिस दूसरे पुरुषके सम्बन्धके कारण ही लघुत्व माना जाता था, उसी पुरुषका सम्बन्ध अब उसके महत्त्वका साधक कैसे बन सकता है ? और जिसका सम्बन्ध पहले महत्त्वका साधक था उसीका सम्बन्ध अब लघुत्वका साधक कैसे बनेगा ? अतएव दृष्टान्तभूत पुरुषमें अथवा दार्ष्टान्तिक फल आदि वस्तुओंमें सिर्फ सामान्य तत्त्वको ही न मानकर उसमें विशेष भी वास्तविक रूपमें है ऐसा स्वीकार करना चाहिए । अन्य वस्तुओंके सम्बन्ध उन-उन विशेषोंके मात्र व्यञ्जक बनते हैं । इस परसे व्यञ्जक सम्बन्धोंको मान्य रखकर व्यङ्ग्य विशेषोंका अपलाप नहीं किया जा सकता, क्योंकि यदि स्वयं विशेष ही भ्रान्त होंगे तो एक-एक करके उन सबके मिथ्या सिद्ध होने पर अन्तमें सामान्य भी मिथ्या ही सिद्ध होगा । इसका कारण यह है कि सामान्य अर्थात् समान या एक; और यदि भेद न हो तो किसके समान और किसका एक कहा जाय ? अतएव विशेष अर्थात् गुण और सामान्य अर्थात् द्रव्य ये दोनों वास्तविक होने से भिन्न होने पर भी अभिन्न हैं ऐसा मानना चाहिए । मतलब कि अभेदका एकान्त भी बाधित होनेसे स्वीकार करने योग्य नहीं है ।

यहाँ एकान्त-अभेदवादी अपने पक्षके बचावके लिए सिद्धान्तीसे ऐसा कहता है कि यदि तुम ऐसा मानते हो कि प्रत्येक वस्तु किसी-न-किसी प्रकारके सम्बन्धसे सम्बद्ध तो है ही और उसमें परस्पर सम्बन्धीपन घटता ही है, तो हम इस मान्यताको आगे बढ़ाकर ऐसा कहेंगे कि सम्बन्धके वैविध्यके कारण सम्बन्धी वस्तुमें वैविध्य क्यों नहीं सिद्ध होगा ?

इसका उत्तर सिद्धान्ती इस तरह देता है कि अवश्य ही विशेष-विशेष प्रकारके सम्बन्धके कारण एक ही वस्तु विशेष-विशेष प्रकारसे व्यवहृत होती है, जैसे कि एक ही मनुष्य लकड़ीके सम्बन्धसे लकड़ीवाला और पुस्तकके सम्बन्धसे पुस्तकवाला कहलाता है, परन्तु हमने जो अनेक वस्तुओंके कालेपनमें वैषम्य बताया है उसकी उपपत्ति इन्द्रियके सम्बन्धमात्रसे कैसे होगी ? क्योंकि कमोबेश काली वे सभी वस्तुएँ एक ही समयमें एक ही पुरुषकी नयनेन्द्रियके साथ एक-सा सम्बन्ध रखती

है। इसी तरह एक ही पुरुषकी रसनेन्द्रियके विषय बननेवाले दो फलोंके मधुर रसके वैषम्यका उपपादन रसके सम्बन्धमात्रसे कैसे हो सकेगा ? अतएव विशेषोंका ध्वंग्यत्व भले ही व्यजकाशीन हो, परन्तु उनका अस्तित्व तो स्वतःसिद्ध है ऐसा फलित होता है। विशेष ही गुण, पर्याय या परिणाम है। इससे द्रव्य और उनके बीच एकान्त भेद या अभेद न मानकर उसे कथञ्चित् ही मानना चाहिए।

यहाँ सिद्धान्तीके सामने एक प्रश्न उपस्थित होता है कि तुम द्रव्यमें पर्यायोंका जो वैषम्य सहज मानते हो वह कैसे होगा ? क्योंकि जैसे किसी एक वस्तुमें सदीं और गर्मी दोनोंका सम्भव विरुद्ध ही है, वैसे ही एक फल आदि वस्तुमें माधुर्य या अम्लताका वैषम्य भी विरुद्ध ही है। इसका उत्तर देते हुए सिद्धान्ती कहता है कि किसी भी वस्तुमें अमुक गुणोंका जो वैषम्य होता है उसका आधार द्रव्य, क्षेत्र, काल आदि आसपासकी बाह्य स्थिति पर है। और, यह वैषम्य बाह्य सयोगोंके कारण ही होता है ऐसा भी नहीं है, क्योंकि उसमें वह वस्तु स्वयं भी निमित्त है ही। अतः किसी भी वैषम्यपरिणामको मात्र बाह्यनिमित्तजन्य या मात्र स्वाश्रयभूत-वस्तुजन्य न मानकर उभयजन्य ही मानना चाहिए।

किसी भेदवादी द्वारा किये गये द्रव्य और गुणके लक्षणकी तथा उसके भेदवादकी समालोचना—

द्ववत्स ठिई जम्म-विगमा य गुणलक्षणं ति वत्तव्वं ।

एवं सइ केवलिणो'जुज्जइ तं णो उ ववियस्स ॥ २३ ॥

द्ववत्थंतरभूया मुत्ताऽमुत्ता य ते गुणा होज्ज ।

जइ मुत्ता परमाणू णत्थि अमुत्तेसु अगगहणं ॥ २४ ॥

अर्थ—भेदवादी कहता है कि द्रव्यका लक्षण स्थिति और गुणका लक्षण उत्पत्ति और विनाश ऐसा कहना चाहिए। सिद्धान्ती कहता है कि यदि ऐसा मानोगे तो यह लक्षण केवल द्रव्य और केवल गुण इन भिन्न-भिन्न दोनों में घटेगा, परन्तु एक समग्र सत् वस्तुमें नहीं घटेगा।

और द्रव्यसे भिन्न वे गुण या तो मूर्त होंगे या अमूर्त। यदि मूर्त हों तो कोई परमाणु ही नहीं रहेगा और अमूर्त हों तो उनका ज्ञान ही नहीं होगा।

१ यद्यपि टीकाकारने 'केवलिणो' पाठ मानकर अर्थ किया है, परन्तु हमें ऐसा जान पड़ता है कि यहाँ 'केवलण' पाठ ग्रन्थकारको अभिप्रेत होगा।

विवेचन—कोई भेदवादी स्थिरताको द्रव्यका लक्षण और उत्पत्ति-विनाशको गुणका लक्षण कहता है। उसके विरुद्ध ग्रन्थकार कहते हैं कि ये दोनों लक्षण द्रव्य एवं गुणके एकान्त भेद पर अवलम्बित हैं। इससे वे केवल धर्मी अर्थात् गुणशून्य आधारमे और केवल धर्म अर्थात् आधारशून्य गुणमे ही घटेगे; परन्तु धर्म और धर्मी इस तरह केवल एकान्तभिन्न हैं ही नहीं, वे तो परस्पर अभिन्न भी हैं। धर्मी भी, धर्मकी भाँति, उत्पाद-विनाशवान् ही है और धर्म भी, धर्मीकी भाँति, स्थिर है ही। इसलिए धर्मीको मात्र स्थिर कहने में और धर्मको मात्र अस्थिर कहनेमें लक्षणकी अपूर्णता है। पूर्ण लक्षण तो यदि परस्पर अभिन्न धर्म-धर्मी उभयरूप वस्तुको मिलाकर बनाया जाय तभी घट सकता है। ऐसा लक्षण वाचक उमास्वातिने तत्त्वार्थसूत्र ५ २९ में बनाया है। वह कहते हैं कि जो उत्पाद-व्यय-ध्रौव्ययुक्त हो वह सत् अर्थात् धर्म-धर्मी उभयरूप वस्तु है। भेद-दृष्टिसे बनाये गये उक्त दोनों लक्षणोमेसे एक भी लक्षण इस सत् वस्तुको लागू नहीं हो सकता।

भेददृष्टिको दूषित सिद्ध करनेके लिए उसके आधार पर रचित उपर्युक्त लक्षणोमे अव्याप्ति दोष दिखानेके अलावा ग्रन्थकार दूसरी तरहसे भी दोषदर्शन कराते हैं। वह भेदवादीसे पूछते हैं कि द्रव्यसे भिन्न माने गये गुणोको तुम मूर्त अर्थात् इन्द्रियग्राह्य मानते हो या अमूर्त अर्थात् इन्द्रिय-अग्राह्य? यदि मूर्त कहोगे, तो परमाणु अतीन्द्रिय द्रव्य माना जाता है वही नहीं रहेगा, क्योंकि मूर्त या इन्द्रियग्राह्य गुणके आधार होनेसे परमाणु भी इन्द्रियग्राह्य हो जाएँगे, और ऐसा हो तो अतीन्द्रियत्वके न रहनेमें उनका परमाणुत्व भी कैसे रहेगा? यदि गुणोको अमूर्त कहोगे, तो वे कभी भी इन्द्रियज्ञानके विषय ही नहीं बनने चाहिए, किन्तु घट, पट आदिमे इससे उल्टा है। अतएव एकान्त भेदपक्षमे गुणोको केवल मूर्त अथवा केवल अमूर्त माननेसे उक्त दोष आनेके कारण उन्हें अभिन्न मानना चाहिए। ऐसा मानने पर उक्त दोष नहीं आते। जहाँ द्रव्य स्वय ही मूर्त अर्थात् इन्द्रियग्राह्य हो वहाँ उसके गुण मूर्त और जहाँ द्रव्य स्वय ही अमूर्त हो वहाँ उसके गुण अमूर्त मानने चाहिए। ऐसा होनेसे अतीन्द्रिय परमाणुके गुण अतीन्द्रिय ही हैं और ऐन्द्रियक घट, पट आदिके गुण ऐन्द्रियक हैं।

प्रस्तुत चर्चा का प्रयोजन—

सीसमईविष्फारणमेतत्थोऽयं कश्चो समुत्लावो ।

इहरा कहामुहं चेव णत्थि एवं ससमयम्मि ॥ २५ ॥

अ वि अत्थि अण्णवावो ण वि तव्वाप्पो जिणोवएसम्मि ।

तं चेव य मण्णंता अमण्णंता ण याणंति ॥ २६ ॥

अर्थ—यह प्रबन्ध केवल शिष्योंकी बुद्धिके विकासके लिए है, अन्यथा स्वशास्त्रमें तो इस तरह कथाके आरम्भके लिए भी अवकाश नहीं है। क्योंकि—

जैन उपदेशमें न तो भेदवाद ही है और न अभेदवाद ही। वही है ऐसा माननेवाले जिनोपदेशकी अवज्ञा करनेके कारण कुछ भी नहीं जानते।

विवेचन—द्रव्य और गुणके भेद-अभेद पर इतनी अधिक लम्बी चर्चा करनेके पश्चात् ग्रन्थकार स्वयं ही उसके प्रयोजन के विषयमें कहते हैं कि सब पूछा जाय तो ऐसी चर्चाके लिए जैन सिद्धान्तमें स्थान ही नहीं है, क्योंकि उसमें गुण-गुणीका मात्र भेद या मात्र अभेद माना ही नहीं गया। जो गुणको गुणीसे भिन्न ही अथवा गुणीस्वरूप ही मानते हैं वे वस्तुकी यथार्थताका लोप करनेसे वस्तुतः अज्ञानी ही हैं। जैन शास्त्रमें एकान्तवादके लिए स्थान ही नहीं है। ऐसा होने पर भी यहाँ एकान्तवादके पूर्वपक्षकी भूमिका पर जो विस्तृत चर्चा की गई है उसका प्रयोजन केवल जिज्ञामु शिष्योंकी विचारशक्तिको विकसित करना ही है। इसलिए उन्हें जानना चाहिए कि पूर्वपक्ष जैनमताश्रित नहीं, किन्तु अन्यमताश्रित है। भेदवाद न्याय, वैशेषिक आदि दर्शनोंकी छाया है, तो अभेदवाद सांख्य आदि दर्शनोंकी छाया है। इन दोनों वादोंके समुचित समन्वयमें जैन अनेकान्तदृष्टि समा जाती है।

अनेकान्तकी व्यापकता

भयणा विहु भइयव्वा जइ भयणा भयइ सख्खदव्वाइ ।

एवं भयणा नियमो वि होइ समयाविरोहेण ॥ २७ ॥

नियमेण सहहंतो लुक्काए भावओ न सहहइ ।

हंदी अपज्जबेसु वि सहहणा होइ अविभत्ता ॥ २८ ॥

अर्थ—जिस तरह अनेकान्त सब वस्तुओंको विकल्पनीय करता है, उसी तरह अनेकान्त भी विकल्पका विषय बनने योग्य है। ऐसा होनेसे सिद्धान्तका विरोध न हो इस तरह अनेकान्त एकान्त भी होता है।

छ. कार्योंकी नियमसे श्रद्धा करनेवाला पुरुष भावसे श्रद्धा नहीं करता, क्योंकि अपर्यायोंमें अर्थात् द्रव्योंमें भी अविभक्त श्रद्धा होती है।

विश्लेषण—अनेकान्तदृष्टि एक प्रकारकी प्रमाणपद्धति है। वह ऐसी व्यापक है कि जैसे वह अन्य सभी प्रमेयोंमें लागू होकर उनका स्वरूप निश्चित करती है, वैसे ही वह अपने विषयमें भी लागू होती है और अपना स्वरूप विशेष स्फुट करती है। प्रमेयोंमें लागू होनेका अर्थ यह है कि उनके बारेमें स्वरूप-विषयक जो भिन्न-भिन्न दृष्टियाँ बँध गई हैं अथवा बँधनेका सम्भव है, उन सब दृष्टियोंका योग्य रूपसे समन्वय करके अर्थात् उन सब दृष्टियोंका स्थान निश्चित करके प्रमेयोंका स्वरूप कैसा होना चाहिए यह स्थिर करना। जैसे कि—जगत्के मूल-तत्त्व जड़ और चेतनके विषयमें अनेक दृष्टियाँ हैं। कोई उन्हें मात्र भिन्न मानता है, तो कोई मात्र अभिन्न। कोई उन्हें मात्र नित्यरूप मानता है, तो कोई मात्र अनित्यरूप। कोई उन्हें एक मानता है, तो कोई अनेक कहता है। इन और इनके जैसे अनेक विकल्पोंके स्वरूप, तारतम्य और अविरोधीपनेका विचार करके समन्वय करना कि ये तत्त्व सामान्य दृष्टिसे देखने पर अभिन्न, नित्य और एक हैं तथा विशेष दृष्टिसे देखने पर भिन्न, अनित्य और अनेक भी हैं। प्रमेयके विषयमें अनेकान्तकी प्रवृत्तिका यह एक उदाहरण हुआ।

इसी प्रकार अनेकान्तदृष्टि जब अपने विषयमें प्रवृत्त होती है, तब अपने स्वरूपके विषय में वह सूचित करती है कि वह अनेक दृष्टियोंका समुच्चय होनेसे अनेकान्त तो है ही, परन्तु वह एक स्वतन्त्र दृष्टि होनेसे उस रूपमें एकान्त दृष्टि भी है। इसी तरह अनेकान्त दूसरा कुछ नहीं है, वह तो भिन्न-भिन्न दृष्टिरूप इकाइयों का सच्चा जोड़ है। ऐसा होनेसे वह अनेकान्त होने पर भी एकान्त भी है ही। अलबत्ता, इसमें इतनी विशेषता है कि यह एकान्त यथार्थताका विरोधी नहीं होना चाहिए। सारांश यह है कि अनेकान्तमें सापेक्ष (सम्यक्) एकान्तोंको स्थान है ही।

जैसे अनेकान्तदृष्टि एकान्तदृष्टिके आधार पर प्रवर्तित मतान्तरोंके अभिनिवेशसे बचनेकी शिक्षा देती है, वैसे ही वह अनेकान्तदृष्टिके नामसे जमनेवाले एकान्तग्रहोंसे बचनेकी भी शिक्षा देती है। जैन प्रवचन अनेकान्तरूप है ऐसा माननेवाला भी यदि उसमें आये हुए विचारोंको एकान्तरूपसे ग्रहण करे, तो वह स्थूल दृष्टिसे अनेकान्तसेवी होने पर भी तात्त्विक दृष्टिसे एकान्ती ही बन जाता है। इससे वह सम्यग्दृष्टि नहीं रहता। उदाहरणस्वरूप ज्ञान और आचारकी एक-एक बात हम यहाँ ले।

जैन शास्त्रमें ससारी जीवके छ निकाय (जातियाँ) बताये गये हैं और आचारके बारेमें कहा है कि हिंसा अर्थात् जीवघात, और वह अधर्मका कारण है। इन दोनों विचारोंको एकान्त रूपसे ग्रहण करनेमें यथार्थताका लोप होनेसे अनेकान्त-

दृष्टि ही नहीं रहती। जीवकी छः ही जातियाँ हैं अथवा छः जातियाँ ही हैं ऐसा एकान्त मानने पर चैतन्यरूपसे जीवतत्त्वका एकत्व भुला दिया जाता है और दृष्टिमें मात्र भेद ही आता है। अतः पृथ्वीकाय आदि छः विभागोंको एकान्तरूपसे ग्रहण न करके उनमें चैतन्यके रूपमें जीवतत्त्वका एकत्व भी माना जाय तो वह यथार्थ ही है। इसी तरह 'आत्मा एक है तथा अनेक है' इस प्रकारके भिन्न-भिन्न शास्त्रीय वाक्योंका समन्वय होता है।

इसी प्रकार जीवघातको एकान्त हिसारूप समझनेमें भी यथार्थताका लोप होता है, क्योंकि प्रसंगविशेषमें जीवका घात हिसारूप नहीं भी होता। कोई अप्रमत्त मुनि सम्पूर्ण रूपसे जाग्रत रहने पर और सम्पूर्ण यतना—सावधानी रखने पर भी जब जीवको नहीं बचा सकता, तब उसके द्वारा हुआ वह जीवघात हिसाकी कोटिमें नहीं आता। मतलब कि कभी-कभी जीवघात अहिंसाकी कोटिमें भी आता है। अतः जीवघातको एकान्त हिसारूप या एकान्त अहिंसारूप न मानकर योग्य रूपसे उभयस्वरूप समझनेमें ही अनेकान्तदृष्टि है और यही सम्यग्दृष्टि है।

प्रमेयको लेकर अनेकान्तदृष्टि लागू करनेके कतिपय दृष्टान्त—

गहपरिगयं गहं चेव केइ गियमेण दवियमिच्छन्ति ।

तं पि य उड्ढगईयं तहा गहं अन्नहा अगहं ॥ २६ ॥

गुणनिव्वलितियसण्णा एवं दहणादन्नो वि दट्ठ्वा ।

जं तु जहा पडिसिद्धं दव्वमदव्वं तहा होइ ॥ ३० ॥

कुंभो ण जीवदवियं जीवो वि ण होइ कुंभदवियं ति ।

तम्हा दो वि अदवियं अण्णोण्णविसेसिया होति ॥ ३१ ॥

अर्थ—कोई गतिपरिणत द्रव्यको गतिवाला ही मानता है। वह भी ऊर्ध्वगतिवाला होनेसे उस रूपमें गतिवाला है और दूसरे रूपमें अगतिवाला है।

इसी भाँति गुणसे सिद्ध संज्ञावाले दहन आदि समझने चाहिए, क्योंकि जो द्रव्य अर्थात् भाव जिस प्रकारसे निषिद्ध हो वह उस प्रकार से अद्रव्य अर्थात् अभावात्मक होता है।

घड़ा जीवद्रव्य नहीं है और जीव भी कुम्भद्रव्य नहीं है। इससे परस्पर भिन्न ये दोनों भी उस-उस रूपमें अद्रव्य हैं।

चिन्तेषु—जिसमें अनेकान्तदृष्टि लागू करनी हो उसका स्वरूप बहुत बारीकीसे जानना चाहिए। ऐसा करनेसे स्थूल दृष्टिसे दिखाई पड़नेवाले कितने ही विरोध अपने आप दूर हो जाते हैं और विचारणीय वस्तुका तात्त्विक स्वरूप धुनिविद्युत रूपसे ध्यानमें आता है। इस वस्तुस्थितिको स्पष्ट करनेके लिए ग्रन्थकार यहाँ गतियुक्त द्रव्यका, दहन, पवन आदि सजाओका तथा जीव, बट आदिकी भावात्मकताका—इस तरह तीन दृष्टान्त अनुक्रमसे लेते हैं।

स्थूल दृष्टिसे विचार करनेवाला कोई भी व्यक्ति जब अमुक वस्तुकी गतिधील देखता है तब वह ऐसा ही मानता और कहता है कि यह वस्तु गतिवाली ही है और उसमें गतिका अभाव नहीं है। यह मान्यता कितने अंशमें सब है यह जाननेके लिए तनिक गहराईमें उतरने पर दिखाई देता है कि तिनका जब गतिमें होता है उस समय भी वह पूर्व, पश्चिम, ऊपर, नीचे आदि सभी दिशा-विदिशाओंमें गति नहीं करता। यदि वह ऊँचे उड़ता है तो नीचेकी दिशामें गति नहीं करता और यदि वह पूर्व दिशामें उड़ता है तो पश्चिम दिशामें उसकी गति नहीं होती। इसी तरह एक समयमें किसी भी एक दिशामें ही गति सम्भव होनेसे उस समय उस वस्तुमें दूसरी दिशाओकी अपेक्षासे गति नहीं है। इस तरह सूक्ष्म दृष्टिसे दिखाई पड़नेवाले सापेक्ष गति और उसके अभावके कारण स्थूल दृष्टिसे एक ही वस्तुमें भासित होनेवाला गति-अगतिका विरोध अपने आप दूर हो जाता है, और वह वस्तु एक ही कालमें किस तरह गतिवाली और किस तरह गतिरहित है यह अनेकान्तदृष्टिसे निश्चित हो जाता है।

आग लकड़ी आदिको दहती है—जलाती है इसलिए वह दहन है और वायु भूसे आदिको उड़ाकर अनाजको सूपकी भाँति साफ करती है इसलिए उसको पवन कहते हैं। दहन, पवन आदि शब्दोंकी व्युत्पत्ति जाननेवाला यदि स्थूलदृष्टि युक्त हो, तो दहनको अदहन और पवनको अपवन कहते हुए किसीको सुनकर वह अवश्य विरोध मानेगा और कहेगा कि ऐसा कहना मिथ्या है। यहाँ सत्य जानना हो तो थोड़े प्रश्न पूछना ही पर्याप्त होगा। आग जलाती है इसीलिए वह दहन कहलाती है न ? यदि ऐसा हो तो वह घास आदि जलने जैसी चीजोंको जलाती है, पर आकाश, आत्मा आदि अमूर्त वस्तुओंको कहाँ जलाती है ? इसलिए दाह्य वस्तुओंकी अपेक्षासे वह दहन होने पर भी अदाह्य वस्तुओंकी अपेक्षासे दहन नहीं है। परन्तु इस तरह देखने पर 'दहन' यौगिक नाम होनेसे जहाँ वह दाह नहीं कर सकता वहाँ वह इस नामको धारण ही नहीं कर सकता। अतः एक ही आगमें दहनपना और

अवहनपना सापेक्षरूपसे है ही, इनमें कोई भी विरोध नहीं है—यह बात अनेकान्त-दृष्टि सिद्ध करती है। यही युक्ति पवनमें भी लागू होती है।

जीव एक स्वतन्त्र द्रव्य अर्थात् भावात्मक वस्तु है। इसी तरह घट आदि पुद्गल भी स्वतन्त्र द्रव्य होनेसे भावात्मक वस्तु है। इन दोनों द्रव्योंको कोई अभावात्मक कहे, तो स्थूलदृष्टिवालेको उसमें विरोध ही प्रतीत होगा। ऐसा व्यक्ति कह सकता है कि यदि जीव एक द्रव्य है, तो वह अभावात्मक कैसे हो सकता है? इसी तरह घट भी पुद्गल द्रव्य होनेसे अभावात्मक कैसे हो सकता है? उसे प्रतीत होनेवाला यह विरोध कितने अशोभे ठीक है, यह देखनेके लिए इन दोनों द्रव्योंकी तुलना करनी पड़ेगी। यह तो सच है कि जीव एक द्रव्य है और घट भी एक द्रव्य है, परन्तु क्या दोनों द्रव्य सर्वांशमें समान ही हैं। यदि अनुभव ऐसा कहे कि इन दोनोंमें अन्तर भी है और वह यह है कि एकमें चैतन्य है, जो दूसरेमें नहीं है तथा दूसरेमें जो रूप आदि मूर्त गुण हैं वे पहलेमें नहीं हैं, तो इस कथनका अर्थ यही होगा कि जीव चैतन्यरूपसे तो है, किन्तु रूप आदि गुणस्वरूप नहीं है। इसी तरह घट रूप आदि पौद्गलिक धर्मस्वरूप है, चैतन्यरूप नहीं। यह सब देखनेपर जो पहले भावात्मकता और अभावात्मकताके बीच विरोध प्रतीत होता था, वह रहता ही नहीं और वे दोनों अंश सापेक्षरूपसे बराबर ठीक हो जाते हैं, तथा निश्चय होता है कि जीवद्रव्य चैतन्यरूपसे भावात्मक होनेपर भी जिस पौद्गलिक स्वरूपसे वह नहीं है उसकी दृष्टिसे तो वह अभावात्मक भी है। यही न्याय घट आदि पौद्गलिक द्रव्योंमें भी लागू होता है।

द्रव्यगत उत्पाद एव नाशके प्रकार—

उप्पाओ दुवियप्पो पओगजणिओ य वीससा चेव ।

तत्थ उ पओगजणिओ समुदयवायो अपरिसुद्धो ॥ ३२ ॥

साभाविओ वि समुदयकओ व्व एगंतिओ (एगत्तिओ) व्व होज्जाहि ।

आगासाईआणं तिण्हं परपच्चओऽणियमा ॥ ३३ ॥

विगमस्स त्रि एस बिही समुदयजणियम्मि सो उ दुवियप्पो ।

समुदयविभागमेत्तं अत्थंतरेभावगमणं च ॥ ३४ ॥

अर्थ—उत्पाद प्रयत्नजन्य और वैस्रसिक (अप्रयत्नजन्य अर्थात् स्वाभाविक) इस तरह दो प्रकारका है। इनमेंसे जो प्रयत्नजन्य है वह तो समुदायवादके नामसे प्रसिद्ध है और वह अपरिशुद्ध भी कहलाता है।

स्वाभाविक (वैज्ञानिक) उत्पाद समुदायकृत और ऐकत्विक इस तरह दो प्रकार का है। ऐकत्विक उत्पाद आकाश आदि तीन द्रव्योंमें परनिमित्तजन्यके रूपमें अनियमसे दिखाई पड़ता है।

विनाशका भी यही क्रम है। समुदायकृत उत्पादमें अर्थात् प्रयत्न-जन्य और स्वाभाविक दोनों प्रकारके समुदायकृत उत्पादमें यह विनाश दो-दो प्रकारका है। इनमेंसे एक तो समुदायका मात्र विभागरूप है और दूसरा अर्थान्तरभावकी प्राप्तिरूप है।

विवेचन—ईश्वरवादी दर्शनोके मतानुसार प्राणीके प्रयत्नसे और प्राणीके प्रयत्नके बिना ही जन्य दिखाई पड़नेवाले प्रत्येक जन्य पदार्थका उत्पाद और विनाश ईश्वराधीन होनेसे ईश्वरप्रयत्नजनित है। यह मत जैनदर्शनको मान्य नहीं है यह सूचित करनेके लिए ग्रन्थकार कहते हैं कि सब पदार्थोंका उत्पाद एव विनाश मात्र प्रयत्नजन्य नहीं है, क्योंकि ईश्वरका कर्तृत्व सम्भव ही नहीं है। अतः अनुभवके अनुसार जहाँ किसी भी प्राणीका प्रयत्न हो वहाँ उत्पाद और विनाशको प्रयत्नजन्य और जहाँ किसीका प्रयत्न न हो वहाँ उत्पाद एव विनाशको अप्रयत्नजन्य मानना ही उचित है। इस परसे यही फलित हुआ कि जन्य पदार्थके उत्पाद और विनाश दोनों प्रायोगिक (प्रयत्नजन्य) और वैज्ञानिक (अप्रयत्नजन्य या स्वाभाविक) इस तरह दो-दो प्रकारके हैं। अतः उन्हें वैशेषिक आदि दर्शनोकी भाँति मात्र प्रायोगिक मानना अनुभवविरुद्ध है।

उत्पाद और विनाशका विशेष स्वरूप

सामुदायिक—बिखरे हुए अवयवोंके संयोगसे समुदायके रूपमें पदार्थका जो उत्पाद होता है वह सामुदायिक उत्पाद है। इसीको जैनदर्शनमें स्कन्ध और न्याय आदि दर्शनोमें अवयवी कहते हैं। यह उत्पाद किसी एक ही द्रव्यके आश्रित न होनेसे अपरिशुद्ध भी कहलाता है। इसी प्रकार समुदाय, स्कन्ध अथवा अवयवीके रूपमें उत्पन्न पदार्थका जो नाश होता है वह सामुदायिक नाश है। सामुदायिक उत्पाद एव विनाश दोनो जन्यस्कन्धसापेक्ष होनेसे और वैसा स्कन्ध पुद्गल द्रव्यमें ही सम्भव होनेसे वे दोनो मूर्त द्रव्यमें ही घट सकते हैं, अमूर्तमें नहीं, क्योंकि अमूर्त द्रव्यका जन्य स्कन्ध सम्भव ही नहीं है। सामुदायिक उत्पाद और विनाश दोनो प्रायोगिक एव वैज्ञानिक दो-दो प्रकारके होते हैं। घट, पट आदि जो स्कन्ध किसी-न-किसीके प्रयत्नसे बनते हैं तथा नष्ट होते हैं, उनका वैसा सामुदायिक उत्पाद और

विनाश प्रायोगिक कहा जाता है; और बादल, पहाड़ आदि जो स्कन्ध किसीके प्रयत्न-के बिना ही उत्पन्न एवं गष्ट होते हैं, वे सामुदायिक उत्पाद और विनाश वैज्ञानिक हैं।

ऐकत्विक—किसी दूसरे द्रव्यके साथ मिलकर स्कन्धत्वका रूप धारण किये बिना ही रहनेवाले अर्थात् स्वतंत्र एक-एक द्रव्य-व्यक्तिमें जो उत्पाद एवं विनाश होता है वह ऐकत्विक उत्पाद और विनाश है। ऐसा उत्पाद और विनाश स्कन्धाश्रित न होनेसे परिशुद्ध भी कहा जा सकता है। ऐसे उत्पाद और विनाशका विषय अमूर्त द्रव्य, और उनमें भी जो अमूर्त द्रव्य मात्र एक-एक व्यक्तिरूप होते हैं वे ही, हो सकते हैं। इसीलिए आकाश, धर्म और अधर्म इन तीन अस्तिकायोमें ऐकत्विक उत्पाद एवं विनाश माना जाता है। यह उत्पाद और विनाश मात्र वैज्ञानिक होता है, प्रायोगिक नहीं, क्योंकि आकाश आदि उक्त तीनों द्रव्य परिणामी होनेपर भी गतिक्रियासे रहित होनेके कारण उनमें पुद्गलकी तरह प्रयत्नके लिए अवकाश ही नहीं होता। क्रियाशील पुद्गल एवं चैतन्यकी अवगाहन तथा गति-स्थिति क्रियामें देश एवं कालभेदसे तत्स्य निमित्त बनना या न बनना ही आकाश आदि उक्त तीनों द्रव्योंका उत्पाद और विनाश है। यह उत्पाद-विनाश मात्र परसापेक्ष होनेसे अनियत है।

विनाशके बारेमें खास बात जाननेकी यह है कि प्रायोगिक एवं वैज्ञानिक दोनों प्रकारका सामुदायिक विनाश समुदायविभागभात्र तथा अर्थान्तरभावप्राप्ति इस प्रकार दो-दो तरहका है। समुदायके भग होनेसे अवयवोंका अलग हो जाना और स्कन्धपना छोड़ देना—ऐसा नाश समुदायविभागभात्र कहा जाता है। इसका प्रायोगिक दृष्टान्त है मकानके टूटनेसे ईंट आदि अवयवोंका अलग पड़ जाना, और वैज्ञानिक दृष्टान्त है बिना प्रयत्नके ही बादलके बिखर जानेसे अथवा पहाड़के टूटनेसे उसके अवयवोंका छितरा जाना। अवयवोंका विभाग हुए बिना ही स्कन्ध द्रव्यका पूर्व आकार छोड़कर दूसरे आकारमें बदल जाना अर्थान्तरभावप्राप्तिरूप विनाश है। इसका प्रायोगिक दृष्टान्त कडेका कुण्डल बनाना है, तो वैज्ञानिक दृष्टान्त बरफ-का पानी और पानीका वायुके रूपमें भौतिक परिस्थिति अथवा ऋतुके प्रभाव आदिसे बदल जाना है।

यहाँ यह प्रश्न होता है कि ससारी और मुक्त आत्मामें पर्यायोका जो उत्पाद-विनाश होता है उसे तथा अलग-अलग स्वतंत्र परमाणुओंमें पर्यायोका जो उत्पाद-विनाश होता है उसे प्रायोगिक या वैज्ञानिक उत्पाद-विनाशमें यहाँ क्यों नहीं रखा

१ प्रस्तुत उत्पाद और विनाशका समग्र विचार तत्त्वार्थभाष्यवृत्ति अ. ५, सू. २९ (पृ. ३८३) में आता है।

गया ? इसके उत्तरका विचार करते समय ग्रन्थकारके दो आशय हों ऐसा प्रतीत होता है । ईश्वरके कर्तृत्वके प्रसंगमें प्रायोगिक एवं वैज्ञानिककी चर्चा होनेसे जिस-जिस पदार्थके बारेमें ईश्वरके कर्तृत्व-विषयक किसीकी मान्यता हो, उस-उस पदार्थका ही उत्पाद-विनाश यहाँ प्रस्तुत है । इसीसे परमाणु या चेतन द्रव्यको यहाँ नहीं लिया गया, क्योंकि कोई भी ईश्वरकारणवादी परमाणु या चेतन द्रव्यको जन्म मानता ही नहीं । अवयवीमात्रको ईश्वरजन्य माननेवाले वैशेषिक आदि हैं और आकाशको ईश्वरजन्य माननेवाला औपनिषद दर्शन है । इसीलिए ऐसा सम्भव है कि मूर्त द्रव्यमेंसे परमाणुको और अमूर्त द्रव्यमेंसे आत्माको छोड़कर ही यहाँ चर्चा की गई हो ।^१ जो द्रव्य स्कन्धरूप हैं उन्हींकी चर्चा यहाँ प्रस्तुत है । परमाणु तो स्कन्ध नहीं हैं; और यद्यपि आत्मा आकाशकी भाँति प्रदेशोका अनादि स्कन्ध है, फिर भी उसके उत्पाद एव विनाशका ही विचार सातवीं गाथा में आ जाता है । इसलिए उसे यहाँ नहीं लिया होगा । वह स्वयं ही अपनी अवस्थाका कर्ता होनेसे उसके पर्यायिका उत्पाद-विनाश उसके अपने प्रयत्नकी अपेक्षासे प्रायोगिक ही कहा जा सकता है । जीव किसी भी दशामे अवस्थित क्यों न हो, उसके पर्याय उसके अपने ही वीर्यसे जन्म होनेके कारण प्रायोगिक ही है, फिर चाहे वह वीर्य अभिसन्धिज (इच्छापूर्वक) वीर्य हो या अनभिसन्धिज (इच्छारहित) वीर्य ।

उत्पत्ति, नाश एवं स्थितिके कालभेद आदिकी चर्चा

तिणिण वि उप्पायाइं अभिण्णकाला य भिण्णकाला य ।

अत्थंतरे अणत्थंतरे च दवियाहि णायव्वा ॥ ३५ ॥

जो आउंचणकालो सो चेंव पसारियस्स वि ण जुत्तो ।

तेसि पुण पडिवत्ती-विगमे कालंतरे णत्थि ॥ ३६ ॥

उप्पज्जमाणकालं उप्पण्णं ति विगयं विगच्छंतं ।

दवियं पण्णवयंतो तिकालविसयं विसेसेह ॥ ३७ ॥

अर्थ—उत्पाद आदि तीनोंका काल अभिन्न भी है और भिन्न भी है, तथा उन्हें द्रव्यसे भिन्न एव अभिन्न जानना चाहिए ।

जो आकुचन-काल है वही प्रसरणका भी युक्त नहीं है, और उस आकुचन एव प्रसरणके उत्पाद-विनाशमे कालका अंतर अर्थात् भेद नहीं है ।

उत्पन्न होते हुए द्रव्यको यह उत्पन्न हुआ है (और उत्पन्न होनेवाला है) तथा नष्ट हुआ है, नष्ट हो रहा है (और नष्ट होनेवाला है) — इस तरह जतानेवाला पुरुष उस द्रव्यको त्रिकालके विषयके रूपसे विशिष्ट बनाता है।

विवेचन—सत्का लक्षण उत्पाद, विनाश और स्थिति किया गया है। इसका विशेष स्पष्टीकरण करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि लक्षणभूत उत्पाद आदि तीनों अशोंका काल एक-दूसरेसे भिन्न भी है और अभिन्न भी है। इसी प्रकार यह लक्षण भी लक्ष्यभूत द्रव्य अर्थात् सत्से भिन्न भी है और अभिन्न भी है।

प्रत्येक वस्तु द्रव्य और पर्याय उभयरूप होनेसे उसका सम्पूर्ण स्वरूप इन दोनोंमें ही समाता है। कुछ पर्याय परस्परविरोधी होनेसे क्रमवर्ती होते हैं, तो कुछ अविरोधी होनेसे सहवर्ती होते हैं। क्रमवर्ती दो पर्यायोंको लेकर उनके उत्पाद एवं विनाशका विचार करे, तो वे समकालीन हैं ऐसा कहना चाहिए, क्योंकि अनन्तर पूर्वपर्यायकी अन्तिम कालसीमा ही उत्तरपर्यायकी आदि कालसीमा होती है। परन्तु किसी भी एक पर्यायको लेकर उसके उत्पाद एवं विनाशके समयका विचार करे, तो ज्ञात होगा कि वे दोनों भिन्नकालीन हैं, क्योंकि एक पर्यायके कालकी आदिसीमा और अन्तिम-सीमा भिन्न-भिन्न होती है। पूर्वपर्यायकी निवृत्ति और उत्तरपर्यायकी उत्पत्ति जिस समयमें होती है उसी समयमें वह वस्तु अमुक सामान्यके रूपसे स्थिर भी होती है। अतः इस दृष्टिसे देखने पर उत्पाद, विनाश एवं स्थिति ये तीनों समकालीन होते हैं। परन्तु किसी एक ही पर्यायको लेकर यदि स्थितिका विचार करे, तो उसके उत्पाद एवं विनाशकी भाँति उसकी स्थितिका काल भी भिन्न प्रतीत होगा, अर्थात् उसका उत्पाद यानी प्रारम्भ समय, विनाश यानी उसका निवृत्ति समय और स्थिति यानी प्रारम्भसे निवृत्ति तकका सामान्य रूपसे रहने का उसका सारा समय—ये तीनों भिन्न हैं। ग्रन्थकार इस बातको उँगलीके एक दृष्टान्तके द्वारा अधिक स्पष्ट करते हैं।

उँगली एक वस्तु है। वह जब टेढ़ी होती है तब सीधी नहीं रह सकती और जब सीधी होती है तब टेढ़ी नहीं रह सकती। वक्रता और सरलता एक ही वस्तुमें एक ही कालमें सम्भव न होनेसे क्रमवर्ती हैं। उँगलीके वक्रतापर्यायके विनाश और सरलतापर्यायके उत्पादके बीच समयभेद नहीं है। ये दोनों एक ही समयमें एक ही क्रियाके होनेवाले दो परिणाम हैं। इसी समय उँगली तो उँगलीके रूपमें स्थिर ही होती है। इससे उँगलीरूप एक वस्तुमें एक ही समयमें ये उत्पाद, विनाश एवं स्थैर्य घट सकते हैं। इससे उल्टा, उसके एक ही वक्रता या सरलतापर्याय को लें

तो उसमें उत्पाद, विनाश और स्थितिका कालभेद घटता है। उँगली टेढ़ी मिटकर सीधी हुई, यह उसके सरलता पर्यायिका उत्पाद समय, अमुक समय तक सीधी रहकर फिर वह टेढ़ी हो, तो वह उसके सरलतापर्यायिका विनाश समय, और सीधी होनेके क्षणसे लेकर सीधेपनके मिट जानेके क्षण तकका बीचका एकरूप सीधी रहनेका काल यह सरलतापर्यायिका स्थिति समय—इस तरह कालभेद हुआ।

उक्त भिन्नकालीन या एककालीन उत्पाद, नाश एव स्थिति तीनों एक सत् अर्थात् धर्मी द्रव्यके धर्म होनेसे उससे भिन्न भी है और अभिन्न भी है। भिन्न इसलिए कि वे उसके अश हैं, और अभिन्न इसलिए कि अश होने पर भी वे अपने धर्मीभूत लक्ष्यमें ही अन्तर्हित हो जाते हैं, उससे अपना अलग अस्तित्व नहीं रखते। किसी एक द्रव्यको त्रिकालवर्तित्वरूप विशेषसे अंकित करना हो या समझना हो तो इस तरह समझा जा सकता है—

मकानरूपी एक द्रव्यपर्यायको लेकर विचार करे कि जब उसका निर्माण हो रहा हो, तब वह एक समग्र मकानके रूपमें उत्पद्यमान (बन रहा) है, उसमें जितना भाग बना हो, उतने भाग के रूपमें वह बनता हुआ मकान उत्पन्न (बना) है; और जो भाग अभी बननेका है उसकी अपेक्षासे वह मकान उत्पत्त्यमान (बननेवाला) है। इसी तरह उस उत्पन्न होनेवाले मकानमें ईंट आदि अवयव अपनी-अपनी विशकलित—अलग-अलग रहनेकी अवस्थाका परित्याग करते जाते हैं। अतः अवयवके रूपमें वे विगच्छत् (नष्ट हो रहे) हैं, जितना भाग बना हो उतनेमें अवयवोंकी विशकलित अवस्था नष्ट होनेसे उस भागमें वे विगत (नष्ट) हैं, तथा जो भाग बनना बाकी हो उसमें अवयवोंका विशकलितपना अभी नष्ट होनेवाला है, अतः उस भागमें वे विगमिष्यत् (नष्ट होनेवाला) हैं। इस तरह उस मकानमें त्रैकालिक स्थिति घटाई जा सकती है। इससे भी अधिक गहराईमें उतरकर विचार करनेवाला प्रत्येक उत्पद्यमान, उत्पन्न और उत्पत्त्यमानमें त्रैकालिक विगम और वैसे प्रत्येक विगममें त्रैकालिक स्थिति भी घटा सकता है। परंतु इस स्थूल या सूक्ष्म किसी भी विचारमें जो एक सामान्य बात ध्यानमें रखनेकी है वह यह है कि त्रैकालिक उत्पाद, नाश और स्थिति एक आधारमें घटानेके लिए या तो कोई एक द्रव्यपर्याय^१ या फिर कोई

१ अनेक परमाणु आदि सजातीय द्रव्योंपरमें जो स्कन्धपर्याय होते हैं वे तथा जीव और पुद्गल जैसे विजातीय द्रव्योंके मिलनेसे जो मनुष्यत्व आदि पर्याय होते हैं वे द्रव्यपर्याय कहलाते हैं; और द्रव्यमें रहनेवाले वर्ण आदि तथा चेतना आदि गुणोंका जो हानिबुद्धि आदि रूप परिणमन हुआ करता है उसे गुणपर्याय कहते हैं। इसके लिए देखो 'प्रवचनसार' अधिकांश ५, गाथा १ की अमृतचन्द्रकी टीका।

एक गुणपर्याय लेना चाहिए, क्योंकि केवल द्रव्य या केवल गुणमे उनके घटनेकी सम्भावना नहीं है। जब कोई द्रव्यपर्याय या गुणपर्याय लेकर उक्त विकल्प घटाये जाते हैं, तब वह पर्याय दूसरे सभी सजातीय-विजातीय पर्यायोसे भिन्न रूपमे ही गृहीत होता है। यह विचार वस्तु अर्थात् प्रमेयको विशेषरूपसे ग्रहण करनेका उपाय मात्र है।

वैशेषिक आदि सम्मत द्रव्योत्पादकी प्रक्रियाकी चर्चा-

द्वन्द्वन्तरसंजोगाहि केचि दवियस्स वेति उप्पायं ।

उप्पायत्थाऽकुसला विभागजायं ण इच्छन्ति ॥ ३८ ॥

अणु कुअणुएहि दव्वे आरद्धे 'तिअणुअं' ति ववएसो ।

तत्तो य पुण विभत्तो अणु त्ति जाअो अणू होइ ॥ ३९ ॥

बहुयाण एगसद्दे जह संजोगाहि होइ उप्पाअो ।

णणु एगविभागम्मि वि जुज्जइ बहुयाण उप्पाअो ॥ ४० ॥

एगसमयम्मि एकदवियस्स बहुया वि होंति उप्पाअ ।

उप्पायसमा विगमा ठिईउ उस्सगअो णियमा ॥ ४१ ॥

काय-मण-वयण-किरिया-रूवाइ-गईविसेसअो वावि ।

संजोगभेयअो जाणणा य दवियस्स उप्पाअो ॥ ४२ ॥

अर्थ—कोई वादी एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यके साथ संयोग होनेसे ही नवीन द्रव्यकी उत्पत्ति कहते हैं और द्रव्यको विभागसे उत्पन्न होनेवाला नहीं मानते। वे उत्पत्तिके स्वरूपसे अनभिन्न हैं, (क्योंकि)

दो परमाणुओके संयोगसे आरब्ध द्रव्यमे 'यह अणु है' ऐसा व्यवहार होता है और अनेक द्व्यणुओके संयोगसे आरब्ध द्रव्यमे 'यह त्र्यणुक है' ऐसा व्यवहार होता है। और उस त्र्यणुकसे विभक्त हुआ अणु 'यह अणु उत्पन्न हुआ' इस तरह व्यवहृत होता है।

१ यहाँ गाथामें 'अणु' शब्द है, इसका परमाणु और त्र्यणुक दोनों ही अर्थ करना चाहिए। जो अणुत्वपरिमाणुवाला हो वह सब अणुक कहा जाता है, मात्र परमाणु नहीं। त्र्यणुकमें भी अणु अणुत्वपरिमाणु माना गया है। त्र्यणुकमेंसे परिमाणु भी अलग हो सकता है और त्र्यणुक भी। इसलिये ये दोनों 'जात' कहे जा सकते हैं।

बहुतमें एक शब्दके होनेवाले प्रयोगके कारण यदि संयोगसे उत्पत्ति होती है ऐसा माना जाय, तो एकके विभागमेंसे बहुतकी उत्पत्ति भी घटती है।

एक समयमें एक द्रव्यमें अनेक भी उत्पाद होते हैं, विनाश भी उत्पाद जितने ही होते हैं और स्थितियाँ उतनी ही सामान्यरूपसे नियत हैं।

शरीर, मन, वचन, क्रिया, रूप आदि और गतिके विशेषसे तथा संयोग-विभागसे और ज्ञानके विषयत्वसे द्रव्यका उत्पाद है।

विबेचन—जन्म द्रव्यकी उत्पत्तिके बारेमें परिणामवाद, समूहवाद और आरम्भवाद ऐसी मुख्य तीन प्रक्रियाएँ हैं। साध्य आदि परिणामवादी हैं, क्योंकि वे कार्य-द्रव्यको कारणका मात्र परिणाम अर्थात् रूपान्तर मानते हैं। बौद्ध आदि समूहवादी हैं, क्योंकि वे स्थूल दिखाई पड़नेवाले द्रव्यको सूक्ष्म अवयवोंका समूह मात्र मानते हैं। वे न तो अवयव द्रव्योका कोई रूपान्तर ही मानते हैं और न उस परसे अपूर्व अवयवी द्रव्यकी उत्पत्ति ही स्वीकार करते हैं। वैशेषिक आदि आरम्भवादी कहे जाते हैं, क्योंकि वे कार्यद्रव्यको कारणका मात्र परिणाम या समूह न मानकर कारणों परसे बना हुआ एक अपूर्व अवयवी द्रव्य ही मानते हैं। जैनदर्शन उक्त तीनों पक्षोंको अपने विशिष्ट ढंगसे स्वीकार करता है, और फिर भी उसे वैशेषिक आदिके आरम्भवादके सामने कुछ कहनेका है। ग्रन्थकारने यहाँ इसीका निर्देश किया है।

आरम्भ अर्थात् अपूर्व कार्यद्रव्यकी उत्पत्ति। ऐसी उत्पत्ति वैशेषिक आदि दर्शनमें संयोगजनित ही मानी जाती है। वे कहते हैं कि जब कोई छोटा या बड़ा द्रव्य नया बनता है, तब वह अनेक अवयवभूत द्रव्योंके संयोगसे ही बनता है, और विभागसे कोई द्रव्य नहीं बनता। घट-जैसे एक द्रव्यके फूटनेसे जो टुकड़े दिखाई पड़ते हैं वे उनके मतसे घटके विभागमेंसे सीधे उत्पन्न नये द्रव्य नहीं हैं, पर मूल आरम्भक परमाणुओंके विभाग द्वारा द्व्यणुक आदिके नाशके क्रमसे घटका नाश होकर शेष रहे हुए परमाणुओंसे पुन द्व्यणुक आदिकी सृष्टि द्वारा क्रमशः संयोगसे बने हुए वे टुकड़े हैं। इस मतका निरास करते हुए ग्रन्थकार उन मतवादियोंको उत्पत्तिके स्वरूपसे अनभिज्ञ कहकर अपना पक्ष स्थापित करनेके लिए कहते हैं कि—

१. जैन दर्शनमें जन्म द्रव्यको 'स्कन्ध' ऐसा खास नाम दिया गया है, फिर भी वह उसे परिणाम भी कहता है, समूह भी कहता है और अवयवी भी कहता है, क्योंकि उसके मतानुसार स्कन्धका बनना यानी उस रूपमें परिणत होना या विशिष्ट समूहके रूपमें व्यवस्थित होना या अवयवीभावको पाना—यह सब-कुछ एक ही है।

जैसे अवयवोंके संयोगसे कार्यद्रव्यका आरम्भ देखा जाता है, वैसे ही कार्य-द्रव्यमेंसे अवयवोंके अलग होनेपर भी नया द्रव्य बनता है। अर्थात् अवयवोंके संयोगकी भाँति विभागमेंसे भी कार्यद्रव्यका आरम्भ अनुभवसिद्ध है, तो फिर मात्र संयोगजन्य द्रव्योत्पाद माननेका क्या प्रयोजन ? दो परमाणुओंके संयोगसे आरब्ध द्रव्यमें 'यह द्व्यणुक हुआ' इस प्रकारका व्यवहार जैसे होता है, अथवा अनेक द्व्यणुकोंके संयोगसे आरब्ध द्रव्यमें 'यह त्र्यणुक उत्पन्न हुआ' इस प्रकारका व्यवहार जैसे होता है, वैसे ही त्र्यणुक या दूसरे किसी बड़े द्रव्य-स्कन्धमेंसे विभक्त हुए—अलग हुए छोटे खण्डोंमें भी 'ये अणु हुए' ऐसा व्यवहार होता ही है। अतः संयोग और विभाग उभयजन्य द्रव्योत्पत्ति मानना ही युक्तियुक्त है।

पूर्वपक्षी शायद ऐसी दलील कर सकता है कि बहुतसे तन्तुओंमें, अवस्था विशेषमें, 'एक कपडा है' ऐसी एकाकार प्रतीति और एक कपडा-शब्दका प्रयोग देखा जाता है। इससे अनेक अवयवोंके संयोगसे एक द्रव्यकी उत्पत्तिको माननेका जो समर्थन होता है, वैसे समर्थन विभागसे द्रव्योत्पत्ति माननेमें कहाँ है ? इसका उत्तर देते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि विभागजन्य उत्पत्ति माननेमें भी ऐसा समर्थन है ही, क्योंकि कोई एक स्कन्धद्रव्यके टूटने पर उसके विभागमेंसे अनेक द्रव्योंका उत्पाद भी प्रतीति और व्यवहारसिद्ध है। एक घड़ेके फूटनेपर बहुतसे टुकड़ोंकी उत्पत्ति भेद-प्रतीति और भेदव्यवहारसे सिद्ध ही है। अतएव द्रव्योत्पत्तिको संयोगजन्य या विभागजन्य माननेमें एक-सी ही दलील है।

किसी भी एक द्रव्यमें प्रतिसमय एक उत्पाद, एक नाश और एक स्थिति सम्भव होनेसे अनन्तकालके अनन्त समयोंको लेकर विचार करनेपर उसमें अनन्त उत्पाद, अनन्त नाश और अनन्त स्थितियाँ घट तो सकती हैं, पर एक ही समयमें उसमें अनन्त उत्पाद आदि माने जाते हैं वे किस तरह घटेंगे ?—इस प्रश्नका उत्तर देते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि एक समयमें भी एक द्रव्यमें अनन्त उत्पाद आदि घटते ही हैं, क्योंकि कोई भी एक द्रव्य विवक्षित एक ही समयमें जब सहभावी अनन्त पर्यायोंके रूपमें परिणत होता है, तब एक ही साथ पूर्ववर्ती अनन्त पर्यायोंके अनन्त नाश तथा उत्तरवर्ती अनन्त पर्यायोंके अनन्त उत्पाद उसमें होते ही हैं। इसी तरह उस-उस विशेषके रूपमें परिणत होनेवाला वह द्रव्य अनन्त सामान्यके रूपमें स्थिर होनेसे अनन्त स्थितियाँ भी धारण करता ही है। इससे एक ही समयमें और एक ही द्रव्यमें उत्पाद आदि तीनोंको अनन्त कहनेमें कोई भी हज्र नहीं है। यह मुद्दा एक जीवद्रव्यको लेकर स्पष्ट किया गया है।

ससारी जीव अर्थात् देहधारी चेतन। इसके पर्याय यानी केवल पुद्गलाश्रित या केवल चेतनाश्रित पर्याय नहीं, किन्तु यथासम्भव उभयाश्रित समझनेके हैं।

मन, वचन और काय आदि रूप विविध परिणति यद्यपि पौद्गलिक है, फिर भी वह काषायिक परिणाम और वीर्यविशेषके दूर या समीपके सम्बन्धके बिना सम्भव न होनेसे चेतनाश्रित भी है। इसी तरह ज्ञान और वीर्यविशेष आदि परिणति चेतनाश्रित होनेपर भी कर्मपुद्गलसापेक्ष होनेसे पुद्गलाश्रित भी है ही। एक संसारी जीवद्रव्यमे जिस समय सूक्ष्म या स्थूल देहके रूपमे पुद्गल परिणत होते हैं उसी समय मनोवर्गणाके पुद्गल मनके रूपमे तथा वचनवर्गणाके पुद्गल वचनके रूपमे परिणत होते हैं, उसी समय शरीर और आत्माके पारस्परिक सम्बन्धसे असंख्य आत्मप्रदेशोमे कायिक आदि क्रियाएँ होती हैं, उसी समय रूप आदि अनेक पर्याय भी तरतमभावसे परिणत होते हैं, उसी समय भावी गतिके अनुकूल कर्मबन्ध, कर्मोदय आदि पर्याय भी होते रहते हैं, उसी समय ग्रहण किये जानेवाले अनन्तानन्त परमाणुओंके नये-नये संयोग उत्पन्न होते रहते हैं और अलग होनेवाले पूर्वसंयुक्त परमाणुओंके विभाग भी होते रहते हैं, उसी समय तरतमभावसे विविध विषयक ज्ञान आदि पर्यायोका और स्वपरज्ञानविषयत्वरूप ज्ञेयत्व आदि पर्यायोका आविर्भाव होता रहता है। इन और इनके जैसे दूसरे अनन्त सहवर्ती नवीन पर्यायोके उत्पाद, पूर्व पर्यायोके विनाश और पूर्वोत्तर पर्यायोमे अनुगत सामान्यके रूपमे स्थितियाँ—ये सब एक ही समयमे सम्भव होनेसे एक संसारी जीवद्रव्य किसी भी एक ही जन्म आदिके समयमे अनन्त उत्पाद, विनाश तथा स्थितियुक्त घट सकता है।

श्रद्धा और बुद्धिप्रधान आगमका पृथक्करण—

बुद्धिहो धम्मावाग्नो अहेउवाग्नो य हेउवाग्नो य ।

तत्थ उ अहेउवाग्नो भवियाऽभवियावग्नो भावा ॥ ४३ ॥

भविग्नो सम्मदंसण-णाण-चरित्तपडिवत्तिसंपग्नो ।

णियमा वुक्खंतकडो त्ति लक्खणं हेउवायस्स ॥ ४४ ॥

जो हेउवायपक्खंमि हेउग्नो आगमे य आगमिग्नो ।

सो ससमयपण्णवग्नो सिद्धंतविराहग्नो अग्नो ॥ ४५ ॥

अर्थ—वस्तुप्रतिपादक जो आगम है वह अहेतुवाद और हेतुवाद इस तरह दो प्रकारका है। इनमेंसे जो अहेतुवाद है उसका विषय भव्य-अभव्य आदि पदार्थ हैं।

सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्यकी प्राप्तिसे सम्पन्न भव्य अवश्य दुःखका अन्त करनेवाला है, यह हेतुवादका लक्षण है।

जो हेतुवादके विषयमें हेतुसे और आगमवादके विषयमें केवल आगमसे प्रवृत्त होता है वह स्वसमय अर्थात् सिद्धान्तका प्ररूपक—आराधक है और दूसरा सिद्धान्तका विराधक है ।

विश्लेषण—मनुष्यके स्वभावमें श्रद्धा और बुद्धि दोनों तत्त्व हैं, परन्तु किसीमें श्रद्धाकी प्रधानता होती है तो किसीमें बुद्धिकी । व्यक्तिकी भाँति समूहमें भी कभी श्रद्धाके तो कभी बुद्धिके उद्रेकका युग आता है । श्रद्धायुगके मनुष्य बुद्धि और तर्कका निषेध करके उनकी प्रवृत्तिका विरोध करते हैं, और बुद्धियुगके मनुष्य श्रद्धाकी प्रवृत्तिका विरोध करते हैं । इस तरह श्रद्धा और बुद्धिका चक्र ऊपर-नीचे घुमा करता है ।

केवल श्रद्धाजीवी होना या केवल बुद्धिजीवी होना ये दोनों एकान्त अर्थात् परस्परविरोधी और इसीलिए अपूर्ण छोर हैं । मात्र बुद्धिजीवी होनेमें अपूर्णतामें पूर्णता मान लेनेका अथवा तो अपनेसे अधिक और समुन्नत शक्तिका इनकार करनेका अभिमान आ जाता है, जिससे बहुत-सी सच्ची बातें छूट जानेका दोष सम्भव है । मात्र श्रद्धाजीवी होनेमें सर्वथा पराश्रितता तथा अपनेसे जितना साधा जा सके उतने बुद्धिविकासका भी अभाव सम्भव होनेसे उसमें असत्य वस्तुके स्वीकारका दोष भी स्पष्ट ही है । ऐसा होनेसे सत्यकी समतुला बनाये रखनेके लिए ग्रन्थकार अनेकान्तदृष्टिका आश्रय लेकर श्रद्धा और बुद्धि दोनोंका आदर करते हैं और हमारे जैसे साधारण मनुष्योंके लिए श्रद्धाका क्षेत्र कौनसा और बुद्धिका क्षेत्र कौनसा यह पृथक्करणपूर्वक बताकर श्रद्धा और बुद्धि दोनोंके वास्तविक उपयोगका मार्ग दिखलाते हैं, और वैसा करके श्रद्धायुग एवं बुद्धियुगके विरोधको दूरकर दोनों युगोंका जीवनमें समन्वय करनेका सूचन करते हैं ।

ग्रन्थकार कहते हैं कि शास्त्रमें कुछ भाग अहेतुवादका है, तो दूसरा कुछ भाग हेतुवादका है । जिन विषयोंमें हमारे जैसे साधारण मनुष्योंके प्रत्यक्ष या अनुमान ज्ञानको अवकाश ही नहीं है और जो मात्र आगमकथित होनेसे आगमके ऊपर विश्वास रखकर ही मानने योग्य हैं, ऐसे पदार्थोंका निरूपण करनेवाला शास्त्र अहेतुवाद है । जिन पदार्थोंको हमारे जैसे साधारण मनुष्य प्रत्यक्षसे जान सकें या अनुमानसे सिद्ध कर सकें, अथवा तो जिनको माननेमें आगमके ऊपर विश्वास रखनेकी जरूरत नहीं रहती, ऐसे पदार्थोंका निरूपण करनेवाला शास्त्र हेतुवाद है । अहेतुवाद-शास्त्रको श्रद्धासे ही मान्य रखकर उसमें कही हुई बातें श्रद्धासे ही मान लेनी चाहिए, और दूसरी तरहसे अन्तिम दिव्य ज्ञान न हो वहाँ तक वैसी बातोंपर बुद्धि या तर्कका प्रयोग नहीं करना चाहिए; और हेतुवादशास्त्र हो वहाँ उसमें कही गई बातोंके विषय-

मे प्रत्यक्ष एवं अनुमानसे जाँचकर निश्चय करना चाहिए और तभी उसपर श्रद्धा करना उचित है। इस तरह अपूर्ण साधक एक ओर श्रद्धा तथा दूसरी ओर बुद्धि दोनोंका विकास करता जाय और इस प्रकार क्रमशः दोनोंके विषयका अन्तरमिटाकर श्रद्धा और बुद्धिका अभेद सिद्ध करे।

अहेतुवाद और हेतुवादका पृथक्करण करके उसे समझानेके लिए दोनोंके दृष्टान्त देकर ग्रन्थकार कहते हैं कि शास्त्रमें भव्य और अभव्यके दो विभाग करके जीवके जो दो स्वतःसिद्ध प्रकार कहे गये हैं वे अहेतुवादके विषय हैं; क्योंकि सभी जीव भव्य अथवा अभव्य क्यों नहीं?—इस प्रश्नका उत्तर किसी भी तर्कसे नहीं दिया जा सकता। भव्य और अभव्य ऐसी जीवकी दो जातियोंके माननेमें आगमके प्रामाण्य और उसके वक्तृताके आप्तत्वको मान लेना ही एकमात्र उपाय है। भव्य और अभव्यके जातिविभागका कारण बुद्धिसे नहीं ढूँढा जा सकता। उसे माननेमें 'जीवोका ऐसा स्वभाव है और स्वभाव सर्वज्ञगम्य है' ऐसा विश्वास रखना ही एकमात्र उपाय है। अतएव भव्य-अभव्यकी जातिका विभाग सूचित करनेवाले शास्त्रीय वचनोको अहेतुवाद समझना चाहिए। इसी भाँति साधारण वनस्पतिमें अनन्त जीव हैं और प्रत्येकमें एक जीव है ऐसा शास्त्रीय कथन भी अहेतुवाद है। भव्य और अभव्यका जातिविभाग और उसके शास्त्रीय लक्षण मान लेनेके बाद जब सम्यग्दर्शन आदि लक्षण किसीमें दिखाई दे तब उन्हें देखकर ऐसा अनुमान करना कि यह जीव सम्यग्दर्शन आदि गुणवाला होनेसे भव्य है और वह कभी-न-कभी अवश्य ही ससारका अन्त करेगा, तो यह हेतुवाद है। इसी तरह जहाँ जीवका लक्षण न दिखाई पड़े वहाँ अजीवत्वका अनुमान करके उन पुद्गल आदि पदार्थोको अजीव मानना, यह हेतुवादकी मर्यादा है।

अहेतुवाद एवं हेतुवादकी विषय-मर्यादा जानकर हेतुवादके विषयमें ही जो हेतु, तर्क या बुद्धिका प्रयोग करता है तथा आगमके विषयमें मात्र आगमका आधार लेता है और उसमें हेतुका प्रयोग नहीं करता वही वक्तृता जैन सिद्धान्तकी प्ररूपणाका अधिकारी है और वही जैनवचनका आराधक है। इससे उल्टा, जो वक्तृता अहेतुवादके विषयमें हेतुका प्रयोग करता है और हेतुवादके विषयमें केवल आगमके ऊपर आधार रखता है वह अनेकान्तशास्त्रकी प्ररूपणाका अधिकारी न होनेसे उसकी प्ररूपणा करने पर वह जैनवचनका विरोधक बनता है, ऐसा समझना चाहिए। उदाहरणार्थ जीव, अजीव आदि नौ तत्त्वोंमेंसे जीवतत्त्व युक्तिसे सिद्ध हो सकता है, परन्तु उसके स्वरूप एवं प्रकारके बारेमें सर्वत्र युक्तिवाद नहीं चल सकता। जीवके असंख्यात प्रदेश हैं, कर्म और जीवका सम्बन्ध अनादि है, अनन्त नैगोदिक जीव एक ही शरीरमें रहते हैं आदि बातें केवल आगमवाद पर ही अवलम्बित हैं। इसी प्रकार

अजीव तत्त्वके अन्तर्गत धर्मास्तिकाय आदिका अस्तित्व युक्तिसे सिद्ध हो सकता है, परन्तु उनका स्वरूप तो अन्ततः आगमवादपर ही आश्रित है। आत्मव आदि तत्त्वोंमें भी अमुक अश युक्तिसाध्य हो सकता है, परन्तु उनका अमुक भाग आगमवादका ही विषय होता है। अतः इन दोनों वादोंकी विषयमर्यादा समझकर ही प्रत्येक तत्त्वका निरूपण करनेमें उस-उस वादका यदि अवलम्बन लिया जाय, तो श्रोताओंको जैन प्रवचनके ऊपर आदरशील बनाया जा सकता है, अन्यथा असम्भव, असंगति आदि दोष देखकर वे शास्त्रके ऊपरकी अपनी श्रद्धा भी शायद खो बैठे।

नयवादकी चर्चा—

परिसुद्धो नयवाग्रो आगममेतत्स्थसाहग्रो होइ ।

सो खेव दुण्णिगिण्णो दोण्णि वि पक्खे विधम्महे ॥ ४६ ॥

जावइया वयणवहा तावइया चेव होति गयवाया ।

जावइया गयवाया तावइया चेव परसमया ॥ ४७ ॥

जं काबिलं दरिसणं एयं दब्बद्वियस्स वत्तव्वं ।

सुद्धोअणत्तणअस्स उ परिसुद्धो पज्जवविअप्पो ॥ ४८ ॥

दोहि वि णएहि णीअं सत्थमुलूएण तह वि मिच्छत्तं ।

जं सबिसअप्पहाणत्तणेण अण्णोण्णणिरवेक्खा ॥ ४९ ॥

अर्थ—परिशुद्ध नयवाद केवल श्रुतप्रमाणके विषयका साधक बनता है; और यदि वह गलत रूपसे रखा जाय तो दोनों पक्षोंका घात करता है।

जितने वचनोके मार्ग हैं उतने ही नयवाद है और जितने नयवाद हैं उतने ही परसमय है।

जो कपिल (कपिल द्वारा कहा गया सांख्य) दर्शन है वह द्रव्यास्तिकका वक्तव्य है। शुद्धोदनके पुत्र अर्थात् बुद्धका दर्शन तो परिशुद्ध पर्यायनयका विकल्प है।

यद्यपि उलूक अर्थात् कणादने दोनों नयोसे अपने शास्त्र—दर्शनकी प्ररूपणा की है, फिर भी वह मिथ्यात्व अर्थात् अप्रमाण है, क्योंकि ये दोनों नय अपने-अपने विषयकी प्रधानताके कारण परस्पर एक-दूसरेसे निरपेक्ष हैं।

विवेचन—यहाँ नयवादकी चर्चमें मुख्य तीन बातें कही गई हैं : (१) परिशुद्ध और अपरिशुद्ध नयवादका परिणाम, (२) परसमयोका वास्तविक परिणाम और उसका आधार, तथा (३) प्रसिद्ध परसमयो—दर्शनोकी नयवादमे योजना ।

प्रमाणसे प्रत्येक पदार्थ अनेकधर्मात्मक सिद्ध होता है । उसका किसी भी एक विवक्षित अशके रूपमे प्रतिपादन करनेका अभिप्राय नयवाद है । यदि वह अभिप्राय एकान्तस्पर्शी होनेपर भी उस वस्तुके दूसरे अविवक्षित अशके विषयमे मात्र उदासीन हो अर्थात् उस अशका निरसन करनेका आग्रह न रखता हो और अपने वक्तव्य प्रदेशमें ही प्रवृत्त होता हो, तो वह परिशुद्ध नयवाद है । इससे उल्टा, जो अभिप्राय अपने वक्तव्य एक अशको ही सम्पूर्ण मानकर उसका प्रतिपादन करनेके साथ ही दूसरे अशोका निरसन करे, वह अपरिशुद्ध नयवाद है । परिशुद्ध नयवाद एक अशका प्रतिपादक होने पर भी इतर अशोका निरास न करनेसे उसका दूसरे नयवादों-से विरोध नहीं होता, अतः वह श्रुतप्रमाणके अखण्ड विषयका ही अन्ततः साधक बनता है । अर्थात् नयवाद यद्यपि होता तो है अशगामी, परन्तु यदि वह परिशुद्ध यानी इतरसापेक्ष हो तो उसके द्वारा अन्ततः श्रुतप्रमाणसिद्ध अनेकधर्मात्मक समग्र वस्तुका ही समर्थन होता है । सारांश यह है कि सभी परिशुद्ध नयवाद अपने-अपने अशभूत वक्तव्य द्वारा, कुल मिलाकर, समग्र वस्तुका ही प्रतिपादन करते हैं । यही परिशुद्ध नयवादका फल है । इससे उल्टा, अपरिशुद्ध नयवाद मात्र अपनेसे जुदा पड़नेवाले दूसरे पक्षका ही नहीं, बल्कि स्वपक्ष तकका भी निरसन करता है, क्योंकि वह जिन दूसरे अशोकी अवगणना करके अपना वक्तव्य कहना चाहता है, उन दूसरे अशोके सिवाय तो उसका अपना वक्तव्य सम्भव ही नहीं है । अतः दूसरे अशोका निरसन करने पर वह अपने वक्तव्य अशका भी निरसन ही कर बैठता है । वस्तुका समग्र स्वरूप अनेक सापेक्ष अशोसे बना है, अतः जब उन सापेक्ष अशोको एक-दूसरेसे सर्वथा अलग कर दिया जाय, तब उनमेसे एक भी न तो रह ही सकता है और न सिद्ध ही हो सकता है । इसीलिए ऐसा कहा गया है कि अपरिशुद्ध अर्थात् दूसरेकी परवाह न करनेवाला नयवाद अपनी तथा दूसरेकी अर्थात् दोनों पक्षोकी जड़े उखाड़ता है ।

वचनका आधार वक्ताके अभिप्राय पर है ; इससे किसी भी एक वस्तुके बारेमे जितने वचनप्रकार मिलें अथवा सम्भव हो, उतने ही उस वस्तुके विषयमे बधे हुए भिन्न-भिन्न अभिप्राय हैं, ऐसा समझना चाहिए । अभिप्राय अर्थात् नयवाद । वचनके जितने प्रकार उतने ही नयवाद समझने चाहिए । वे सभी नयवाद परस्पर एक-दूसरेसे निरपेक्ष रहें, तो वे ही परसमय यानी जैनेतर दृष्टियाँ हैं । परस्पर विरोध करनेवाले अथवा आपस-आपसमे पक्ष-प्रतिपक्षता धारण करनेवाले जितने नय हो,

उतने ही वस्तुतः परसमय हैं। अर्थात् एक-दूसरेका निरसन करनेवाली जितनी विचारसरणियाँ मिलती हैं अथवा सम्भव हैं, उतने ही उस वस्तुके विषयमें दर्शन है और वे सब जैनेतर हैं। जैन दर्शन तो उन अनेक विरोधी दर्शनोके समन्वयमेंसे उत्पन्न होनेके कारण एक ही है। जैन और जैनेतर दर्शनका नियामक तत्त्व क्रमशः समन्वय एवं विरोध है। अपने वक्तव्यके प्रतिपादनमें जिसका उद्देश परविरोधका हो वह जैनेतर दर्शन, और जिसका उद्देश समन्वयका हो वह जैन दर्शन।

सांख्यदर्शन आत्मा आदि तत्त्वोके विषयमें नित्यत्ववादी और बौद्ध दर्शन अनित्यत्ववादी है। ये दोनों दृष्टियाँ परसमय हैं, क्योंकि ये एक-दूसरेकी अवगणना करती हैं। इन दोनों दृष्टियोंका समन्वय करके जैन दर्शन कहता है कि आत्मा आदि तत्त्वोमें नित्यत्व तो है, पर वह द्रव्यास्तिक दृष्टिसे, और उनमें अनित्यत्व भी है, परन्तु वह पर्यायास्तिक दृष्टिसे। इस तरह सांख्य और बौद्ध दोनों दर्शनोके समन्वय पर जो ऐसा सिद्धान्त स्थापित हुआ कि आत्मा आदि तत्त्व अपेक्षाविशेषसे नित्य भी हैं और अनित्य भी हैं, वह जैन सिद्धान्त है।

यहाँ प्रश्न होता है कि एक ही वस्तुके विषयमें नित्यत्व-अनित्यत्व आदि विरोधी धर्मोंके समन्वयमें ही यदि जैन दृष्टि आ जाती हो, तो वैशेषिक दर्शनको भी जैनदर्शन कहना पड़ेगा, क्योंकि वह दर्शन भी केवल नित्यत्व या केवल अनित्यत्व न मानकर नित्यत्व-अनित्यत्व दोनों स्वीकार करता है। इसका उत्तर यह है कि वैशेषिक दर्शनमें नित्यत्व एवं अनित्यत्व इन विरोधी दो अशोका प्रतिपादन होनेसे उसमें द्रव्यास्तिक और पर्यायास्तिक दोनों नयोको स्थान तो है, परन्तु ये दोनों नय अपने-अपने विषयका स्वतंत्र रूपसे ही प्रतिपादन करते हैं, क्योंकि वैशेषिक दर्शन ऐसा मानता है कि जो परमाणु, आत्मा आदि पदार्थ नित्य हैं वे नित्य ही हैं, और जो घट, पट आदि पदार्थ अनित्य हैं वे अनित्य ही हैं। अतः नित्य माने गये पदार्थोंमें अनित्यत्वको और अनित्य माने गये पदार्थोंमें नित्यत्वको स्थान ही नहीं है। उसमें समग्र दर्शनकी दृष्टिसे नित्यत्व-अनित्यत्व दोनोंका स्वीकार अवश्य है, फिर भी आश्रयभूत वस्तुकी दृष्टिसे देखा जाय तो ये दोनों धर्म एक-दूसरेसे अलग और स्वतंत्र ही माने गये हैं। इसलिए उस दर्शनमें ऊपर-ऊपरसे देखने-पर यद्यपि नित्यत्व और अनित्यत्वगामी दोनों नय देखे जाते हैं, फिर भी तात्त्विक दृष्टिसे उसमें उनका समन्वय नहीं हुआ है। इसीसे वैशेषिक दर्शन जैन दर्शन नहीं है। जैन दर्शन किसी भी एक ही वस्तुके विषयमें इन विरोधी दिशाई देनेवाले धर्मोंका समन्वय अपेक्षाविशेषसे करता है, जबकि वैशेषिक दर्शन वस्तुके भेदसे विरोधी धर्मोंका भेद मानता है। यही दोनोंमें अन्तर है। इसी प्रकार

सामान्य-विशेषके बारेमें भी स्पष्टीकरण किया जा सकता है। वैशेषिक दर्शन वस्तुमें होनेवाले सामान्य एवं विशेष व्यवहारके नियामकके रूपमें उस वस्तुमें एक-दूसरेसे सर्वथा भिन्न सामान्य और विशेष दो स्वतन्त्र तत्त्व स्वीकार करता है, जबकि जैन दर्शन उसी व्यवहारके नियामकके रूपमें वस्तुमात्रको सामान्य-विशेष उभयस्वरूप मानता है और कहता है कि किसी भी एक वस्तुमें सर्वथा स्वतन्त्र ऐसे सामान्य और विशेष धर्म सम्भव ही नहीं हो सकते।

कार्यके स्वरूपके बारेमें एकान्त एवं अनेकान्तदृष्टिका अन्तर—

जे संतवायदोसे सक्कोलूया भणंति संखाणं ।

संखा य असब्बाए तेसि सब्बे वि ते सच्चा ॥ ५० ॥

ते उ भयणोवणोआ सम्महंसणमणुत्तरं होंति ।

जं भवदुक्खविमोक्खं दो वि न पूरेति पाडिककं ॥ ५१ ॥

नत्थि पुढवीविसिट्ठो 'घडो' ति जं तेण जुज्जइ अणणो ।

जं पुण 'घडो' ति पुच्छं ण आसि पुढवी तन्नो अण्णो ॥ ५२ ॥

अर्थ—शाक्य (बौद्ध) और औलूक्य (वैशेषिक) सांख्यिके सद्वाद-पक्षमें जो दोष कहते हैं, और वे सांख्य बौद्ध एवं वैशेषिकके असद्वादमें जो दोष कहते हैं वे सभी सच्चे हैं।

वे सद्वाद और असद्वाद दोनों अनेकान्तदृष्टिसे नियमित हो तभी सर्वोत्तम सम्यग्दर्शन बनते हैं, क्योंकि एक-एक व्यस्त वे दोनों ससारके दुःखसे मुक्ति नहीं साधते।

चूँकि घट पृथ्वीसे भिन्न नहीं है, अतः वह उससे अभिन्न होना चाहिए; और चूँकि पृथ्वी पहले घडा नहीं थी, अतः उससे भिन्न है।

विवेचन—यहाँ दो बातें बताई गई हैं (१) एकान्तदृष्टिमें मानेवाले दोषोको अनेकान्तदृष्टिमें स्थान ही नहीं है, और (२) अनेकान्तदृष्टिके अनुसार फलित होनेवाला वस्तुका स्वरूप।

कार्य और कारणके भेदाभेदके विषयमें अनेक दृष्टियाँ प्रचलित हैं। बौद्ध और वैशेषिक दर्शन भेदवादी होनेसे कार्य और कारणको भिन्न-भिन्न मानते हैं। इसीसे वे असत् अर्थात् उत्पत्तिसे पहले कारणमें नहीं ऐसे अपूर्व ही कार्यकी उत्पत्ति स्वीकार करते हैं। इससे उल्टा, सांख्य अभेदवादी होनेसे कार्य और कारण अभिन्न

हैं ऐसा मानते हैं और इसीलिए वे सत् अर्थात् उत्पत्तिसे पहले भी कारणमे विद्यमान ऐसे कार्यकी उत्पत्तिका वर्णन करते हैं। बौद्ध और वैशेषिक अपने पक्षका स्थापन करते समय सांख्योके सत्कार्यवादको दूषित करनेके लिए कहते हैं कि यदि कारणमें उत्पत्तिसे पूर्व भी कार्य सत् अर्थात् विद्यमान हो, तो उत्पत्तिके लिए प्रयत्न करना व्यर्थ है। इसके अतिरिक्त उत्पत्तिके पहले भी सत् होनेसे कारणमें कार्य दिखाई देना चाहिए और कार्यसापेक्ष सभी क्रियाएँ तथा व्यवहार कार्यकी उत्पत्तिके पहले भी होने चाहिए। इसी तरह सांख्य अपने पक्षका स्थापन करते समय बौद्ध एवं वैशेषिकोके असत्वादको दूषित करनेके लिए कहते हैं कि यदि असत्-कार्यकी उत्पत्ति होती हो, तो चाहें जिस कारणमेंसे चाहें जो कार्य क्यों नहीं पैदा होता ? मिट्टीमेंसे घट ही और सूतमेंसे कपड़ा ही बनता है ऐसा नियम किसलिए ? इसके सिवाय यदि असत् वस्तुकी उत्पत्ति होती हो, तो मनुष्य के सिर पर सींग क्यों नहीं पैदा होते ? ये दोनों दृष्टियाँ एक-दूसरेको जो दोष देती हैं वे सब सच हैं, क्योंकि ये दृष्टियाँ एकागी होनेसे दूसरे पहलूकी ओर देखती ही नहीं हैं। इस कमीके कारण स्वाभाविक रूपसे ही उनमें दोष आ जाते हैं।

परन्तु इन दोनों दृष्टियोंका यदि समन्वयपूर्वक स्थापन किया जाय, तो एक-दूसरेकी कमी दूर हो जाती है और वे पूर्ण बनती हैं, अर्थात् उन दोषोंके लिए स्थान ही नहीं रहता। जैसे कि-कार्य और कारण ये दोनों भिन्न हैं और अभिन्न भी हैं। भिन्न होनेसे उत्पत्तिके पहले कार्य असत् है और अभिन्न होनेसे सत् भी है। शक्तिकी अपेक्षासे सत् है, अत उत्पत्तिके लिए प्रयत्नकी अपेक्षा रहती ही है और इसीलिए उत्पत्तिके पहले अव्यक्त दशामे व्यक्तकार्यसापेक्ष व्यवहार सम्भव नहीं है। इसी तरह कार्य उत्पत्तिकी अपेक्षासे असत् है किन्तु शक्तिकी अपेक्षासे तो वह सत् ही है। इसीलिए प्रत्येक कारणमेंसे प्रत्येक कार्यकी उत्पत्तिके लिए अथवा मनुष्यशृंग जैसी असत् वस्तुकी उत्पत्तिके लिए अवकाश ही नहीं है। जिस कारणमे जिस कार्य-को प्रकट करनेकी शक्ति हो, उसमेंसे प्रयत्न करनेके पश्चात् वह कार्य प्रकट होता है, दूसरा नहीं। इस तरह सत् और असत् वादका समन्वय होते ही दृष्टि पूर्ण एवं शुद्ध बनती है और उसमेंसे दोष चले जाते हैं। एक-एक अलग वाद चाहें जितना प्रबल दृष्टिगोचर होता हो, परन्तु वह एकदेशीय मान्यताके ऊपर अवलम्बित होनेसे यथार्थ ज्ञान नहीं दे सकता और इतनी कमीके कारण वह वाद परम्परया अपनेमें आबद्ध रहनेवाले मनुष्यको क्लेशमुक्त भी नहीं कर सकता, जबकि समन्वय, दृष्टिकी विशालताके ऊपर रक्षित होनेसे, यथार्थ ज्ञान देता है और मनुष्यको संकुचितताजनित क्लेशबन्धनोंसे मुक्त करता है।

अनेकान्तदृष्टिके अनुसार घटरूप कार्य पृथ्वीरूप कारणसे अभिन्न और भिन्न फलित होता है। अभिन्न इसलिए कि मिट्टीमें घड़ा पैदा करनेकी शक्ति है और घड़ा बनता है तब भी वह मिट्टीसे रहित नहीं होता, भिन्न इसलिए कि उत्पत्तिके पहले मिट्टी ही थी और घड़ा दिखाई नहीं पड़ता था और इसीलिए घड़ेसे होनेवाले कार्य भी नहीं होते थे।

कारण-विषयक वादोंका 'एकान्तके कारण मिथ्यात्व और अनेकान्तके कारण सम्यक्त्व—

कालो सहाय णियई पुष्पकयं पुरिस कारणेगता ।

मिच्छतं ते चेदा(व)समासओ होंति सम्मतं ॥ ५३ ॥

अर्थ—काल, स्वभाव, नियति, पूर्वकृत (अदृष्ट) और पुरुषरूप कारण-विषयक एकान्तवाद मिथ्यात्व अर्थात् अयथार्थ है, और वे ही वाद समाससे (परस्पर सापेक्षरूपसे) मिलने पर सम्यक्त्व अर्थात् यथार्थ हैं।

विवेचन—कार्यकी उत्पत्ति कारणसे होती है। कारणके बारेमें भी अनेक मत हैं। उनमेंसे यहाँ पाँच कारणवादोका उल्लेख किया गया है।

१ कोई कालवादी है, जो केवल कालको ही कारण मानकर उसकी पुष्टिमें कहते हैं कि भिन्न-भिन्न फल, वर्षा, ठण्डी, गरमी आदि सब ऋतुभेदके कारण होते हैं, और ऋतुभेद अर्थात् कालभेद।

२ कोई स्वभाववादी है, जो केवल स्वभावको ही कार्यमात्रका कारण मानकर उसके समर्थनमें कहते हैं कि पशुओंमें स्थलगामिता, पक्षियोंमें गगनगामिता, फलकी कोमलता और काँटेकी तीक्ष्णता—यह सब प्रयत्न या दूसरे किसी कारणसे नहीं, अपितु वस्तुगत स्वभावसे ही सिद्ध है।

३ कोई नियतिवादी है। वे नियतिके अतिरिक्त दूसरे किसीको कारण न मानकर अपने पक्षकी पुष्टिमें कहते हैं कि जो मिलनेवाला होता है वह अच्छा या बुरा मिलता ही है। न होनेका नहीं होता और जो होनेका है उसे कोई मिटा नहीं सकता। अतः यह सब नियतिके कारण होता है। इसमें काल, स्वभाव या दूसरे किसी कारणको स्थान नहीं है।

१. ये सभी कारणवाद श्वेताश्वतरोपर उपनिषद्में हैं (अ १)। इसकी अधिक तुलनाके लिए देखो सम्प्रति टीका पृ ७१०, टिप्पणी ५।

४. कोई अदृष्टवादी अदृष्टको ही कारण मानकर उसकी पुष्टिमें कहते हैं कि सभी मनुष्य पूर्वसंचित कर्मयुक्त पैदा होते हैं और फिर वे सब सोचा न हो इस तरह अचिन्त्य रूपसे संचित कर्मके प्रवाहमें बहते हैं। मनुष्यकी बुद्धि स्वाधीन नहीं है, पूर्वजित सस्कारके अनुसार ही वह प्रवृत्त होती है। अतः अदृष्ट ही सभी कार्योंका कारण है।

५. कोई पुरुषवादी केवल पुरुषको ही कारण मानकर उसकी पुष्टिमें कहते हैं कि जैसे मकड़ी जालेके सब तंतुओका निर्माण करती है, जैसे पेड़ सभी पत्ते और टहनियोंको प्रकट करता है, उसी प्रकार ईश्वर जगत्के सर्जन, प्रलय एवं स्थितिका कर्ता है। ईश्वरके सिवाय दूसरा कोई कारण नहीं है। कारणके रूपमें जो कुछ दूसरा दिखाई पड़ता है वह भी ईश्वरके अधीन है। इसीसे सब कुछ केवल ईश्वर-तत्र है।

ये पाँचों ही वाद यथार्थ नहीं हैं, क्योंकि उनमेंसे प्रत्येक अपने मन्तव्योंके अतिरिक्त दूसरी दिशा न देख सकनेके कारण अपूर्ण है, और अन्तमें सब आपसी विरोधोंसे नष्ट होते हैं। परन्तु जब ये पाँचों वाद परस्परका विरोधभाव छोड़कर एक ही समन्वयकी भूमिका पर आते हैं, तभी उनमें पूर्णता आती है और पारस्परिक विरोध दूर होता है अर्थात् वे यथार्थ बनते हैं। उस स्थितिमें काल, स्वभाव आदि उक्त पाँचों कारणोंका कार्यजनक सामर्थ्य, जो प्रमाणसिद्ध है, मान्य रखा जाता है और एक भी प्रमाणसिद्ध कारणका अपलाप नहीं होता।

आत्माके बारेमें नास्तित्व आदि छः पक्षोंका मिथ्यात्व और अस्तित्व आदि छः पक्षोंका सम्यक्त्व—

नत्थि ण णिरुच्चो ण कुणइ कयं ण वेएइ नत्थि णिव्वाणं ।

नत्थि य मोक्खोवाओ छ म्मिच्छत्तस्स ठाणाइं ॥ ५४ ॥

अत्थि अविणासधम्मी करेइ वेएइ अत्थि णिव्वाणं ।

अत्थि य मोक्खोवाओ छ स्सम्मन्नस्स ठाणाइं ॥ ५५ ॥

अर्थ—आत्मा नहीं है, वह नित्य नहीं है, वह कुछ करता नहीं है, वह किये कर्मका अनुभव नहीं करता, उसका निर्वाण (मोक्ष) नहीं है और मोक्षका उपाय नहीं है—ये छः मत मिथ्याज्ञानके स्थान हैं।

आत्मा है, वह अविनाशी है, वह करता है, वह अनुभव करता है, उसका निर्वाण है और मोक्षका उपाय है—ये छः मत यथार्थज्ञानके स्थान हैं।

विश्लेषण—आध्यात्मिक विकासकी सम्पूर्णता साधनेमें जिन पक्षोंके आग्रह एक अथवा दूसरे रूपमें बाधक होते हैं और जो आग्रह उसमें सहायक होते हैं—इन दोनों प्रकारोंके आग्रहोंका यहाँ कथन है। साधनामें बाधक होनेवाले आग्रह भ्रान्त दृष्टि पर रचित होनेसे अयथार्थ और अभ्रान्त दृष्टिपर रचित सहायक आग्रह यथार्थ हैं। वे अनुक्रमसे इस प्रकार हैं—

१. आत्मा जैसा कोई तत्त्व ही नहीं है ऐसा मानना अनात्मवाद है; २. आत्मतत्त्व है तो सही, परन्तु वह नित्य न होकर विनाशी है ऐसा मानना क्षणिकात्मवाद है, ३. आत्मा है तो नित्य, परन्तु कूटस्थ होनेसे उसमें कर्तृत्व नहीं है ऐसा मानना अकर्तृत्ववाद है, ४. आत्मा कुछ करता तो है, परन्तु वह क्षणिक होनेसे अथवा निर्लेप होनेसे किसी विपाकका अनुभव नहीं करता ऐसा मानना अभोक्तृत्ववाद है; ५. आत्मा सर्वदा ही कर्ता और भोक्ता रहता है, अतः उसके अपने स्वरूपकी भाँति राग-द्वेष आदि दोषोंका अन्त ही नहीं होता ऐसा मानना अनिर्वाणवाद है, ६. स्वभावसे आत्मा कभी मोक्ष पाता तो है, परन्तु उसे प्राप्त करनेका दूसरा अर्थात् स्वभावसे भिन्न कोई उपाय नहीं है ऐसा मानना अनुपायवाद है।

इन छ मंसे किसी भी एक वादका आग्रह बँध जानेपर या तो आध्यात्मिक साधनामें प्रवृत्ति ही नहीं होती और यदि हो तो वह न तो आगे विशेष चल ही सकती है और न अन्त तक टिक ही सकती है। अतः उनके स्थानमें अनुक्रमसे नीचेके आग्रह आवश्यक हैं—

१. आत्मा है ऐसा मानना; २. वह है इतना ही नहीं, परन्तु अविनाशी है ऐसा मानना, ३. वह मात्र अविनाशी ही नहीं, कर्तृत्वशक्ति भी रखता है ऐसा मानना, ४. उसमें जिस प्रकार कर्तृत्वशक्ति है उसी प्रकार भोक्तृत्वशक्ति भी है ऐसा मानना; ५. कर्तृत्व एवं भोक्तृत्वशक्ति होनेपर भी प्रवृत्तिके प्रेरक राग, द्वेष आदि दोषोंका अन्त कभी शक्य है ऐसा मानना, और ६. इस अन्तका उपाय है तथा उसका आचरण किया जा सकता है ऐसा मानना। ये छहो आग्रह साधकमें श्रद्धा पैदा करके उसके द्वारा साधनामें आगे बढ़नेके लिए उसे प्रेरित करते हैं और इसीलिए ये सम्यक् हैं।

• बादमें अनेकान्तदृष्टिके अभावसे आनेवाले दोष—

साहम्मज्जं च्च अत्थं साहेज्जं परो विहम्मज्जो वा वि ।

अण्णोण्णं पडिक्कुट्ठा दोण्णवि एए असब्बाया ॥ ५६ ॥

ब्रह्मद्विषयवस्तुस्य सत्त्वमयं ब्रह्मवस्तु न विसेतो ।

एष समोवर्णीया विभज्यवार्थं विसेसेति ॥ ५७ ॥

हेउक्तिसमोवर्णीयं ब्रह्म वयमिच्छं परो नियसेह ।

अइ तं तद्वा पुरिल्लो दाइतो केण जिह्वंतो ॥ ५८ ॥

एवंताऽसदभूयं सदभूयमणिच्छ्रियं च वयमाणो ।

लोह्य-परिच्छिद्याणं वयमिच्छजपहे पडइ वादी ॥ ५९ ॥

अर्थ—पर अर्थात् एकान्तवादी साधर्म्यसे या वैधर्म्यसे अर्थ यानी साध्यका साधन करे, तब परस्पर टकरानेवाले वे दोनों असद्वाद होते हैं ।

द्रव्यास्तिकका वक्तव्य सामान्य और पर्यायास्तिकका वक्तव्य विशेष है । ये दोनों निरपेक्ष रूपसे योजित किये जायें तो एकान्तवादको विशिष्ट बनाते हैं अर्थात् उसे खड़ा करते हैं ।

(वादीके द्वारा) हेतुके विषयके रूपमें रखे गये साध्यको पर अर्थात् प्रतिवादी जिस तरह अपने परका आक्षेप समझकर दूषित करता है, उसी तरह यदि वादीने उस साध्यको दिखलाया हो तो वह किससे पराजित होता ? अर्थात् किसीसे नहीं ।

एकान्त असत्य बोलनेवाला अथवा सत्य होनेपर भी अनिश्चित बोलनेवाला वादी लौकिको एवं परीक्षकोके आक्षेपका विषय बनता है ।

विश्लेषण—वादभूमिमें उतरनेवाला वादी यदि अनेकान्तदृष्टि रखे बिना उसमें उतरे तो वह कभी भी सफल नहीं हो सकता, उल्टा असत्यवादी सिद्ध होकर हार जाता है और शिष्टोकी निन्दाका पात्र बनता है, यह वस्तु यहाँ बताई गई है ।

कोई भी वादी अपने पक्षका साधन साधर्म्य या वैधर्म्य दृष्टान्तसे मले ही करे, परन्तु उसका पक्ष यदि एकान्त होगा तो वह दूसरे पक्षके साथ टकरायेगा और अन्तमें वे दोनों असद्वाद अर्थात् मिथ्या सिद्ध होंगे । अतः अनुमानमें जो साध्य रखना हो वह एकान्तदृष्टिसे नहीं रखना चाहिए ।

द्रव्यास्तिकके विषय केवल सामान्यकी और पर्यायास्तिकके विषय केवल विशेषकी यदि एक-दूसरेसे पृथक् करके किसी भी वस्तुमें सिद्ध किया जाय तो उससे

एकान्तवाद ही खड़ा होगा और अनेकान्तदृष्टि लुप्त होगी। इसीलिए इन दोनोंका परस्पर सापेक्ष रूपसे ही साधन करना उचित है।

कोई वादी पूर्वपक्ष करते समय हेतुसे सिद्ध किये जानेवाले अपने साध्यकी यदि एकान्तरूपसे योजना करे, तो प्रतिवादी उसकी न्यूनताको देखकर उसके पक्षको तोड़ डालता है और इसका परिणाम यह आता है कि वह हार जाता है। वस्तुस्थिति कुछ ऐसी ही है। अब यदि उसी पूर्वपक्षीने पहले ही से अपने पक्षमें न्यूनता न रहे इस बातको ध्यानमें रखकर अनेकान्तदृष्टिसे साध्यकी योजना की होती, तो यह स्पष्ट है कि चाहे जैसे प्रबल प्रतिपक्षीसे भी उसे पराजित न होना पड़ता। अतः वादमें उतरनेवाला अनेकान्तदृष्टिसे ही साध्यका उपन्यास करे, जिससे उसे कभी हारना न पड़े।

एकान्तपक्षके कारण जो नितान्त मिथ्या हो उसकी तो बात ही जाने दे, परन्तु सचमुच सत्य होनेपर भी यदि उसे अनिश्चित एवं सदिग्ध रूपसे वादगोष्ठीमें रखा जाय, तो वह वादी व्यवहारकुशल एवं शास्त्रनिपुण सभी सम्योकी दृष्टिसे गिर जाता है। इससे मात्र अनेकान्तदृष्टि रखना ही पर्याप्त नहीं है, परन्तु उस दृष्टिके साथ असदिग्धवादिता भी वादगोष्ठीमें आवश्यक है।

तत्त्वप्ररूपणाकी योग्य रीतिका कथन—

द्रव्यं क्षितं कालं भावं पञ्जाय-देस-संजोगे ।

भेदं च पङ्क्तं समा भावाणं पणवणपञ्जा ॥ ६० ॥

अर्थ—पदार्थोंकी प्ररूपणाका मार्ग द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव, पर्याय, देश, संयोग और भेदका अवलम्बन लेनेपर ही योग्य होता है।

विवेचन—पदार्थोंकी अनेकान्तदृष्टिप्रधान प्ररूपणा योग्य रूपसे करनी हो तो जिन-जिन बातोंकी ओर ध्यान अवश्य ही रखना चाहिए उन बातोंका यहाँ निर्देश है। ऐसी बात आठ हैं और वे इस प्रकार हैं: १ द्रव्य—पदार्थकी मूल जाति; २. क्षेत्र—स्थितिक्षेत्र, ३. काल—समय; ४. भाव—पदार्थगत मलशक्ति, ५. पर्याय—शक्तिके आविर्भूत होनेवाले कार्य; ६ देश—व्यावहारिक स्थान, ७. संयोग—आसपासकी परिस्थिति, और ८ भेद—प्रकार।

उदाहरणार्थ यदि ध्यान, त्याग आदि किसी चारित्र्याशके अधिकारका निरूपण करना हो अथवा आत्मतत्त्वका स्वरूप बताना हो, तो कमसे कम ऊपरकी आठ बातोंपर बराबर लक्ष्य रखनेसे ही वह विशद एवं अभ्रान्त रूपसे हो सकेगा।

केवल एक-एक नयाश्रित सूत्रमें सम्पूर्ण सूत्रत्वकी मान्यतासे आने-
वाले दोष—

पाद्वेकनयपहगयं सुतं सुतहरसद्वसंतुट्ठा ।

अधिकोवियसामत्था जहागमविभक्तपडिवत्ती ॥ ६१ ॥

सम्भट्सणमिणमो सयलसमत्तवयणिज्जणिहोसं ।

अस्तुक्कोसविणट्ठा सलाहमाणा विणासेत्ति ॥ ६२ ॥

अर्थ—एक-एक नयभागपर आश्रित सूत्रको पढ़कर जो सूत्रधर
शब्दसे सन्तुष्ट हो जाते हैं वे विद्वानयोग्य सामर्थ्य बिनाके रह जाते हैं;
और इससे उनकी प्रतिपत्ति आगमके अनुसार ही विभक्त होती है,
अर्थात् मात्र शब्दस्पर्शी होती है ।

अपनी बड़ाई हाँकनेवाले वे आत्मोत्कर्षसे नष्ट होकर सम्पूर्ण धर्मोंमें
समानेवाले वक्तव्यके कारण निर्दोष उस सम्यग्दर्शन अर्थात् अनेकान्त-
दृष्टिका नाश करते हैं ।

विवेचन—किसी भी एक वस्तुके बारेमें सभी दृष्टियोंसे विचार किये बिना जो
किसी एकाध दृष्टिको पकड़ लेते हैं और उस दृष्टिके समर्थक सूत्रका अभ्यास करके
अपने आपको सूत्रधर मानकर उतनेसे ही सन्तुष्ट हो जाते हैं, उनमें अनेकान्तदृष्टिके
योग्य विद्वत्ताका सामर्थ्य नहीं आता, और इसीलिए उनका ज्ञान मात्र शब्दपाठ
तक ही विशद होता है, उनमें स्वतन्त्र-प्रज्ञाजन्य विशदता नहीं आती । फलतः वे
अल्पको बहुत मानकर फूल जाते हैं और अपनी डींग हाँकते-हाँकते अन्तमें अनेकान्त-
दृष्टिका नाश ही करते हैं ।

शास्त्रप्ररूपणाके अधिकारी होनेके लिए आवश्यक गुण

अ ण्ण सासणभस्सोमेत्तएण सिद्धंतजाणमो होइ ।

अ वि जाणमो वि णियमा पण्णवणाणिच्छिन्नो णामं ॥ ६३ ॥

अर्थ—मात्र आगमकी भक्तिसे कोई सिद्धान्तका ज्ञाता नहीं होता,
तथा उसका ज्ञाता भी नियमसे प्ररूपणाके योग्य नहीं बनता ।

विवेचन—कोई केवल शास्त्रकी भक्तिसे प्रेरित होकर उसकी प्ररूपणाका
अधिकार अपनेमें मानता है, तो कोई दूसरा थोड़ा-सा ज्ञान हुआ न-हुआ कि उसका
अधिकार अपनेमें है ऐसा समझ लेता है । इन दोनोंको उभयमें रखकर ग्रन्थकार

कहते हैं कि शास्त्रकी अथावत् प्ररूपणाका अधिकार प्राप्त करनेके लिए तत्त्वोंका पूर्ण और निश्चित ज्ञान होना चाहिए। वह केवल शास्त्रकी भक्तिसे अथवा उसके थोड़ेसे ज्ञानसे सिद्ध नहीं होता, क्योंकि भक्ति होनेपर भी बहुत-से लोगोमें शास्त्रका ज्ञान नहीं होता और शास्त्रका ज्ञान रखनेवाले सभीमें नियमतः प्ररूपणा करनेकी योग्यता नहीं होती। ऐसी योग्यता तो शास्त्रज्ञोंमें भी अनेकान्तदृष्टिका स्पर्श करनेवाले किसी बिरलेमें ही होती है।

तत्त्वोंके पूर्ण और निश्चित ज्ञानके लिए क्या करना चाहिए इसका कथन—

सुत्तं अत्यन्तिमेणं न सुत्तमेत्तेण अत्यपडिवत्ती ।

अत्यगई उण णयवायगहणलीणा दुरभिगम्मा ॥ ६४ ॥

तम्हा अहिगयसुत्तेण अत्यसंपायणम्मि जइयव्वं ।

आयरियधीरहत्था हंदि महाणं बिलंबेन्ति ॥ ६५ ॥

अर्थ—सूत्र अर्थका स्थान है, परन्तु मात्र सूत्रसे अर्थकी प्रतिपात्ति नहीं होनी, अर्थका ज्ञान भी गहन नयवादपर आश्रित होनेसे दुर्लभ है।

अतः सूत्रका ज्ञान अर्थ प्राप्त करनेका प्रयत्न करे, क्योंकि अकुशल एव धृष्ट आचार्य सचमुच शासनकी विडम्बना करते हैं।

विवेचन—यदि कोई सूत्रपाठके अभ्यासमात्रसे तत्त्वज्ञताका दावा करे, तो उसे उत्तर देते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि यह मत्त है कि अर्थका प्रतिपादक होनेसे सूत्रपाठ उसका आधार है, परन्तु केवल सूत्रपाठसे अर्थका पूर्ण और विशद ज्ञान नहीं हो सकता। ऐसा ज्ञान गहन नयवादपर आश्रित होनेसे प्राप्त करना कठिन है। नयवादमें बराबर प्रवेश होनेपर ही ऐसा ज्ञान सुलभ हो सकता है।

अतः जो व्यक्ति तत्त्वोंका पूर्ण एव विशद ज्ञान प्राप्त करना चाहता है उसे सूत्रपाठ सीखनेके पश्चात् भी उसका नयमापेक्ष और पूर्वापर अविरुद्ध अर्थ जाननेके लिए प्रयत्न करना ही चाहिए और इसके लिए उसे नयवादमें प्रवेश करना ही पड़ेगा। जो ऐसा नहीं करते और अकुशल होनेपर भी धृष्ट बनकर शास्त्रकी प्ररूपणा करते हैं वे जैन-प्रवचनको दूसरीकी दृष्टिमें गिरा देते हैं।

गम्भीर चिन्तन-विहीन बाह्य आडम्बरमें आनेवाले दोषोका कथन—

जह जह बहुत्सुप्पो सम्मओ य सिस्सगणसंपरिवुडो य ।

अविणिच्छिप्पो य समये तह तह सिद्धंतपडिणीओ ॥ ६६ ॥

चरण-करणव्यहणा ससमय-परसमयमुक्कवावारा ।

चरण-करणस्स सारं णिच्छयसुद्धं ण याणंति ॥ ६७ ॥

अर्थ—सिद्धान्तमें निश्चित मति न रखनेवाला कोई आचार्य जैसे-जैसे बहुश्रुत माना जाता है और शिष्यसमूहसे घिरता जाता है, वैसे-वैसे वह सिद्धान्तका शत्रु बनता है ।

जो व्रत एवं उनके पोषक नियमोंमें मग्न है और स्वसिद्धान्त एवं परसिद्धान्तका चिन्तनकार्य छोड़ बैठे है वे निश्चयदृष्टिसे शुद्ध ऐसा व्रतनियमका फल ही नहीं जानते ।

विवेचन—जो प्रतिष्ठा, पदवी और शिष्यपरिवारके मोहमें रत है उन्हें तथा जो शास्त्रीय चिन्तनका परित्याग करके मात्र क्रियामें ही लीन रहते हैं उन्हें लक्ष्यमें रखकर ग्रन्थकार कहते हैं कि सिद्धान्तके चिन्तनसे रहित पुरुष ज्यो-ज्यो वैसे ही लोगोमें बहुश्रुतके रूपमें मान्य होता जायगा और वैसे ही शिष्योको इकट्ठा करके उनका नेता बनता जायगा, त्यो-त्यो वह जैन सिद्धान्तका शत्रु ही होता जायगा । बहुश्रुतत्वकी मुहुर या बड़ा शिष्य-परिवार सिद्धान्तके मुनिश्चित ज्ञानके हेतुभूत नहीं है, उल्टा, बाह्य आडम्बर और दम्भ वैसे निश्चित ज्ञानके बाधक ही होते हैं ।

व्रत-नियम और उनसे सम्बद्ध विविध आचारोंमें रत होकर तत्त्वचिन्तनका परित्याग करनेवाले वे व्रत-नियम एवं आचारके फलसे वंचित रह जाते हैं । उनका फल तो तत्त्वोका यथार्थ ज्ञान प्राप्त करके विशद रूचिके उद्बोधनके द्वारा आत्मशुद्धि करना है । अब यदि शास्त्रचिन्तन ही छोड़ दिया जाय, तो तत्त्वोका सामान्य ज्ञान भी सम्भव नहीं होगा और सामान्य ज्ञान भी न हो तो उन तत्त्वोका विशेष रूपसे विशद ज्ञान कैसे सम्भव हो सकता है ? ऐसे विशद ज्ञानके अभावमें वास्तविक तत्त्वरूचि अर्थात् सम्यग्दर्शन भी शक्य नहीं है, और इसके बिना आत्मशुद्धि भी नहीं होगी । अत आत्मशुद्धिके लक्ष्यसे व्रतनियम अंगीकार करनेवालेके लिए यह आवश्यक है कि वह तत्त्वचिन्तनका कभी भी परित्याग न करे ।

जो स्वतन्त्ररूपसे तत्त्वचिन्तन करनेमें असमर्थ हो, वह भी अन्तमें योग्य गुरुका आश्रय लेकर तत्त्वचिन्तनके बातावरणमें जीवन व्यतीत करे, यही व्रत-नियमोंको सफल बनानेका राजमार्ग है ।

अकेले ज्ञान और अकेली क्रियाकी अनुपयोगिताका कथन—

पाणं किरियारहियं किरियामेसं च दो वि एगन्ता ।

असमत्था दाएउं जम्म-भरणदुक्ख मा माई ॥ ६८ ॥

अर्थ—बिना क्रियाका ज्ञान और ज्ञानशून्य मात्र क्रिया—ये दोनों एकान्त होनेसे जन्म-मृत्युके दुःखसे निर्भयता देनेमें असमर्थ हैं।

विवेचन—पिछली गाथामें क्रियाके साथ ज्ञानकी आवश्यकता बताई है। यहाँ इन दोनोंका समन्वय सिद्ध करनेके लिए अनेकान्तदृष्टिका उपयोग करनेकी सूचना है।

आत्माकी शक्तियोंका एक-सा विकास साथे बिना कोई भी फल प्राप्त नहीं किया जा सकता। उसकी मुख्य दो शक्तियाँ हैं एक चेतना और दूसरी वीर्य। ये दोनों शक्तियाँ आपसमें ऐसी गुंथी हुई हैं कि एकके विकासके बिना दूसरीका विकास अधूरा ही रह जाता है। अतः दोनों शक्तियोंका एक साथ विकास आवश्यक है। चेतनाका विकास अर्थात् ज्ञान प्राप्त करना और वीर्यका विकास अर्थात् उस ज्ञानके अनुसार जीवनका निर्माण करना। सूझ न हो तो योग्य रूपसे जीवनकी निर्मिति कैसे हो सकती है? और सूझ होनेपर भी उसके अनुसार आचरण न किया जाय तो उससे जीवनको क्या लाभ? इसीलिए कहा गया है कि ज्ञान और क्रिया ये दोनों एकान्त अर्थात् जीवनके अलग-अलग छोर हैं। ये दोनों छोर योग्य रूपसे जीवनमें व्यवस्थित होतभी वे फलसाधक बन सकते हैं, अन्यथा नहीं। इस बारेमें अन्ध-पंगुन्याय प्रसिद्ध है।

उपसंहारमें जिनवचनकी कुशलकामना—

भट्टं मिच्छाद्वंसणसमूहमइयस्स अमयसारस्स ।

जिणवयणस्स भगवओ संविग्गसुहाहिगम्मस्स ॥ ६६ ॥

अर्थ—मिथ्यादर्शनोंके समूहरूप, अमृत (अमरता) देनेवाले और मुमुक्षुओं द्वारा अनायास ही समझमें आ सके ऐसे पूज्य जिनवचनका भद्र (कल्याण) हो।

विवेचन—यहाँ जिनवचनकी कुशलकामना करते हुए ग्रन्थकारने उसे तीन विशेषण दिये हैं: १ 'मिथ्यादर्शनोंके समूहरूप' इस विशेषणसे ऐसा सूचित किया है कि जैनदर्शनकी विशेषता भिन्न-भिन्न और एक-दूसरीकी अवगणना करनेसे मिथ्या सिद्ध होनेवाली अनेक विचारसरणियोंको योग्य रूपमें रखकर उनकी उपयोगिता सिद्ध करनेमें ही है। २. 'संविग्गसुखाविगम्य' इस विशेषणसे ऐसा सूचित किया है कि जैनदर्शन परस्पर विरोधी अनेक दृष्टियोंका समुच्चय होनेसे बाहे जितना जटिल

हो, फिर भी वह मुमुक्षु अर्थात् तटस्थ व्यक्तिके लिए बिना अमके समझमें आ सके ऐसा है। इसे समझनेका अधिकार क्लेशशान्ति (मुमुक्षुता) में रहा हुआ है। ३. 'अमृतसार' इस विशेषणसे ऐसा सूचित किया है कि जिसमें मध्यस्थभाव केन्द्र-स्थानमें है और इसीलिए जो मध्यस्थोंके द्वारा ही समझमें आ सकता है ऐसा वह जिनवचन क्लेशके नाशके द्वारा अमरता देनेकी, यदि अधिकारी उपयोग करना जाने सो, शक्ति रखता है। इन तीनों विशेषणोंके कारण ही उसकी सहनीयता है।

तृतीय काण्ड समाप्त

प रि शि ष्ट*

(१) भगोंका इतिहास

अनेकान्तवादकी वचक प्रसंगमे यह स्पष्ट हो गया है कि भ० महावीरने परस्पर विरोधी धर्मोंका एक ही धर्ममे स्वीकार किया और इस प्रकार उनकी समन्वयकी भावनासे अनेकान्तवादका जन्म हुआ है। किसी भी विषयमे प्रथम अस्ति-विधिपक्ष होता है, तब कोई दूसरा उस पक्षका नास्ति-निषेध पक्ष लेकर खण्डन करता है। अतएव समन्वेताके सामने जब-तक दोनो विरोधी पक्षोंकी उपस्थिति न हो, तबतक समन्वयका प्रश्न उठता ही नहीं। इस प्रकार अनेकान्तवाद या स्याद्वादके मूलमे सर्वप्रथम अस्ति और नास्ति पक्षका होना आवश्यक है। अतएव स्याद्वादके भगोंमें सर्वप्रथम इन दोनो भगोंको स्थान मिलना स्वाभाविक ही है। यदि हम भगोंके साहित्यिक इतिहासकी ओर ध्यान दे, तो हमे सर्वप्रथम ऋग्वेदके नासदीय-सूक्तमे भगोंका कुछ आभास मिलता है। उक्त सूक्तके ऋषिके सामने दो मत थे। कोई जगत्के आदिकाष्णको सत् कहते थे, तो दूसरे असत्। ऋषिके सामने जब समन्वयकी इस प्रकारकी सामग्री उपस्थित हुई, तब उन्होंने कहा कि वह सत् भी नहीं, असत् भी नहीं। उनका यह निषेधमुख उत्तर भी एक पक्षमे परिणत हो गया। इस प्रकार सत्, असत् और अनुभय ये तीन पक्ष तो ऋग्वेद जिनने पुराने मिद्ध होते हैं।

उपनिषदोंमे आत्मा या ब्रह्मको ही परम तत्त्व मानकर आन्तर-बाह्य सभी वस्तुओंको उसीका प्रपञ्च माननेकी प्रवृत्ति हुई, तब अनेक विरोधोंकी भूमि ब्रह्म या आत्माका बनना स्वाभाविक था। इसका परिणाम यह हुआ कि आत्मा, ब्रह्म या ब्रह्मस्वरूप विश्वको ऋषियोंने अनेक विरोधी धर्मोंसे अलङ्कृत किया। पर जब उन विरोधोंके तार्किक समन्वयसे भी उन्हें सम्पूर्ण सन्तोष-लाभ न हुआ, तब उसे वचनागोचर—अवक्तव्य—अव्यपदेश्य बताकर

* पं० श्री बलमुखभाई मालवणिया द्वारा सम्पादित और सिंधी ग्रन्थमालामें प्रकाशित न्यायावतारवार्तिकवृत्तिकी प्रस्तावना (पृ० ३६ से ४२) में साभार उद्धृत।

ब अनुभवगम्य कहकर उन्होंने वर्णन करना छोड़ दिया। यदि उक्त प्रक्रिया-को ध्यानमें रखा जाय, तो यह स्पष्ट हो जाता है कि “तदेजति तन्नैजति” (ईशा० ५), “अणोरणीयान् महतो महीयान्” (कठ० १ २. २०, श्वेता० ३. २०), “सयुक्तमेतत् क्षरमक्षर च व्यक्ताव्यक्त भरते विश्वमीशः। अनीश-श्चात्मा” (श्वेता० १ ८), “सदसद्वरेण्यम्” (मुण्डक० २ २. १) इत्यादि उपनिषद्वाक्योंमें दो विरोधी धर्मोंका स्वीकार किसी एक ही धर्ममें अपेक्षा-भेदसे किया गया है।

उन वाक्योंमें विधि और निषेध दोनों पक्षोंका विधिमुखसे समन्वय हुआ है। ऋग्वेदके ऋषिने दोनों विरोधी पक्षोंको अस्वीकृतकर निषेधमुखसे तीसरे अनुभयपक्षको उपस्थित किया है, जब कि उपनिषदोंके ऋषिदोनों दोनों विरोधी धर्मोंके स्वीकारके द्वारा उभयपक्षका समन्वयकर उक्त वाक्यों-में विधिमुखसे चौथे उभयभगका आविष्कार किया।

किन्तु परमतत्त्वको इन धर्मोंका आधार माननेपर जब उन्हें विरोधकी गन्ध आने लगी, तब फिर अन्तमें उन्होंने दो मार्ग अपनाये। उनमें दूसरे लोगो द्वारा स्वीकृत धर्मोंका निषेध करना प्रथम मार्ग है। यानी ऋग्वेदके ऋषिकी तरह अनुभयपक्षका अवलम्बनकर निषेधमुखसे उत्तर देना कि वह न सत् है न असत्—“न सन्न चासत्” (श्वेता० ४ १८)। जब इसी निषेधको “स एष नेति नेति” (बृहदा० ४ ५ १५) की अन्तिम मर्यादातक पहुँचाया गया, तब इसीमेंसे फलित हुआ कि वह अवक्तव्य है। यही दूसरा मार्ग है। “यतो वाचो निवर्तन्ते” (तैत्तिरीय० २४), “यद्वाचानम्युदितम्” (केन० १४), “नैव वाचा न मनसा प्राप्नु शक्य (कठ० २ ६. १२), “अदृष्टम-व्यवहार्यमप्राह्यमलक्षणमचिन्त्यमव्यपदेश्यमेकात्मप्रत्ययसार प्रपञ्चोपशम शान्त शिवमद्वैत चतुर्थं मन्यन्ते स आत्मा स विज्ञेय” (माण्डूक्य० ७) इत्यादि उपनिषद्वाक्योंमें इसी अवक्तव्यभगकी चर्चा है।

इनकी चर्चासे स्पष्ट है कि जब दो विरोधी धर्म उपस्थित होते हैं, तब उसके उत्तरमें तीसरा पक्ष निम्न तीन तरहसे हो सकता है—

- १ उभय विरोधी पक्षोंको स्वीकार करनेवाला (उभय)।
२. उभय पक्षका निषेध करनेवाला (अनुभय)।
- ३ अवक्तव्य।

इनमेंसे तीसरा प्रकार, जैसा कि पहले बताया गया, दूसरेका विवक्षित रूप ही है। अतएव अनुभय और अवक्तव्यको एक ही भग समझना चाहिए। अनुभयका तात्पर्य यह है कि वस्तु उभय रूपसे वाच्य नहीं अर्थात् वह सत्-

रूपसे व्याकरणीय नहीं और असद्रूपसे भी व्याकरणीय नहीं। अतएव अनु-
भयका दूसरा पर्याय अवक्तव्य हो जाता है।

इस अवक्तव्यमें और वस्तुकी सर्वथा अवक्तव्यताके पक्षको व्यक्त करनेवाले अवक्तव्यमें जो सूक्ष्म भेद है उसे ध्यानमें रखना आवश्यक है। प्रथमको यदि सापेक्ष अवक्तव्य कहा जाय, तो दूसरेको निरपेक्ष अवक्तव्य कहा जा सकता है। जब हम किसी वस्तुके दो या अधिक धर्मोंको मनमें रखकर तदर्थ शब्दकी खोज करते हैं, तब प्रत्येक धर्मके वाचक भिन्न-भिन्न शब्द तो मिल जाते हैं; किन्तु उन शब्दोंके क्रमिक प्रयोगसे विवक्षित सभी धर्मोंका बोध युगपत् नहीं हो पाता। अतएव वस्तुको हम अवक्तव्य कह देते हैं। यह हुई सापेक्ष अवक्तव्यता। दूसरे निरपेक्ष अवक्तव्यसे यह प्रतिपादित किया जाता है कि वस्तुका पारमाथिक रूप ही ऐसा है जो शब्दका गोचर नहीं, अतएव उसका वर्णन शब्दसे ही नहीं सकता।

स्याद्वादके भगोमे जो अवक्तव्य भग है, वह सापेक्ष अवक्तव्य है। ऐसा प्रतीत होता है कि वक्तव्यत्व-अवक्तव्यत्व दो विरोधी धर्मोंको लेकर जैनाचार्योंने स्वतन्त्र सप्तमगीकी जो योजना की है, वह निरपेक्ष अवक्तव्यको लक्षित करके की गयी है। अतएव अवक्तव्य शब्दका प्रयोग संकुचित और विस्तृत ऐसे दो अर्थमें होता है, ऐसा मानना चाहिए। जब विधि और निषेध उभयरूपसे वस्तुकी अवाच्यता अभिप्रेत हो तब अवक्तव्य संकुचित या सापेक्ष अवक्तव्य है और जब सभी प्रकारोंका निषेध करना हो तब विस्तृत और निरपेक्ष अवक्तव्य अभिप्रेत है।

दार्शनिक इतिहासमें उक्त सापेक्ष अवक्तव्यत्व नया नहीं है। ऋग्वेदके ऋषिने जगत्के आदिकारणको सद्रूप और असद्रूपसे अवाच्य माना है, क्योंकि उनके सामने दो ही पक्ष थे, जब कि माण्डूक्यने चतुर्थपाद आत्माको अन्त-प्रज्ञ (विधि), बहिर्प्रज्ञ (निषेध) और उभयप्रज्ञ (उभय) तीनों रूपसे अवाच्य माना, क्योंकि उनके सामने आत्माके उक्त तीनों प्रकार थे। किन्तु माध्यमिक दर्शनके द्रुत नागार्जुनने वस्तुको चतुष्कोटिविनिर्मुक्त कहकर अवाच्य माना, क्योंकि उनके सामने विधि, निषेध, उभय और अनुभय ऐसे चार पक्ष थे। इस प्रकार सापेक्ष वक्तव्यता दार्शनिक इतिहासमें प्रसिद्ध ही है। इसी प्रकार निरपेक्ष अवक्तव्यता भी उपनिषदोंमें प्रसिद्ध है। जब हम 'यतो वाचो निवर्तन्ते' जैसे वाक्य सुनते हैं तथा जैन आगममें जब 'सब्बे सरा नियट्ठन्ति' जैसे वाक्य सुनते हैं, तब यह स्पष्ट हो जाता है कि वहाँ निरपेक्ष अवक्तव्यताका ही प्रतिपादन हुआ है।

इतनी चर्चासे यह स्पष्ट है कि अनुभय और सापेक्ष अवक्तव्यताका तात्पर्यार्थ एक माननेपर यही मानना पड़ता है कि अब विधि और निषेध दो विरोधी पक्षोंकी उपस्थिति होती है, तब उसके उत्तरमें तीसरा पक्ष या तो उभय होगा या अवक्तव्य होगा। अतएव ऐसा मानना उचित है कि उपनिषदोंके समयतक ये चार पक्ष स्थिर हो चुके थे—

१. सत् (विधि)
२. असत् (निषेध)
३. सदसत् (उभय)
४. अवक्तव्य (अनुभय)

इन्हीं चार पक्षोंकी परम्परा बौद्ध त्रिपिटकसे भी सिद्ध होती है। भगवान् बुद्धने जिन प्रश्नोंके विषयमें व्याकरण करना अनुचित समझा है, उन प्रश्नोंको अव्याकृत कहा जाता है। वे अव्याकृत प्रश्न भी यही सिद्ध करते हैं कि भगवान् बुद्धके समयपर्यन्त दार्शनिकोंमें एक ही विषयमें चार विरोधी पक्ष उपस्थित करनेकी शैली प्रचलित थी। इतना ही नहीं, बल्कि उन चारों पक्षोंका रूप भी ठीक वैसा ही है, जैसा कि उपनिषदोंमें पाया जाता है। इससे यह सहज सिद्ध है कि उक्त चारों पक्षोंका रूप तबतक वैसा ही स्थिर हो चुका था, जो कि निम्नलिखित अव्याकृत प्रश्नोंको देखनेसे स्पष्ट होता है—

१. होति तथागतो परमरणाति ?
२. न होति तथागतो परमरणाति ?
३. होति च न होति च तथागतो परमरणाति ?
४. नेव होति न नहोति तथागतो परमरणाति ?

इन अव्याकृत प्रश्नोंके अनिरिक्त भी अन्य प्रश्न त्रिपिटकमें ऐसे हैं, जो उक्त चार पक्षोंको ही सिद्ध करते हैं—

१. सयकत दुक्खनि ?
२. परकत दुक्खनि ?
३. सयकत परकत च दुक्खनि ?
४. असयकार अपरकार दुक्खनि ?—सयुत्तनि० १२ १७.

त्रिपिटकगत सजयबेलटिठपुत्तके मतवर्णनको देखनेसे भी यही सिद्ध होता है कि तबतक वे ही चार पक्ष स्थिर थे। सजय विक्षेपवादी था। वह निम्नलिखित किसी विषयमें अपना निश्चित मत प्रकट करता न था।^१

- (१) १. परलोक है ?
 २. परलोक नहीं है ?
 ३. परलोक है और नहीं है ?
 ४. परलोक है ऐसा नहीं, नहीं है ऐसा नहीं ?
- (२) १. औपपातिक है ?
 २. औपपातिक नहीं है ?
 ३. औपपातिक है और नहीं है ?
 ४. औपपातिक न है, न नहीं है ?
- (३) १. सुकृत दुष्कृत कर्मका फल है ?
 २. सुकृत दुष्कृत कर्मका फल नहीं है ?
 ३. सुकृत दुष्कृत कर्मका फल है और नहीं है ?
 ४. सुकृत दुष्कृत कर्मका फल न है, न नहीं है ?
- (४) १. मरणानन्तर तथागत है ?
 २. मरणानन्तर तथागत नहीं है ?
 ३. मरणानन्तर तथागत है और नहीं है ?
 ४. मरणानन्तर तथागत न है और न नहीं है ?

जैन आगमोमें भी ऐसे कई पदार्थोंका वर्णन मिलता है, जिनमें विधि-निषेध-उभय और अनुभयके आधारपर चार विकल्प किये गये हैं। यथा—

- (१) १. आत्मारम्भ
 २. पगरम्भ
 ३. तदुभयारम्भ
 ४. अनारम्भ —भगवती ११ १७
- (२) १. गुरु
 २. लघु
 ३. गुरु-लघु
 ४. अगुरुलघु —भगवती १.९ ७४
- (३) १. सत्य
 २. मृषा
 ३. सत्य-मृषा
 ४. असत्यमृषा —भगवती १३.७ ४९३

(४) १. आत्मांतकर

२. परातकर

३. आत्मपरातकर

४. नोआत्मातकर-परांतकर इत्यादि

—स्थानाग २८७, २८९, ३२७, ३४४, ३५५, ३६५ ।

इतनी चर्चासे यह स्पष्ट है कि विधि, निषेध, उभय और अवक्तव्य (अनुभय) ये चार पक्ष भगवान् महावीरके समयपर्यन्त स्थिर हो चुके थे । इसीसे ऐसी कल्पना होती है कि भ० महावीरने इन्हीं पक्षोंका समन्वय किया होगा । उस अवस्थामे स्याद्वादके ये मौलिक भग फलित होते हैं—

१. स्यात् सत् (विधि)

२. स्यात् असत् (निषेध)

३. स्यात् सत् स्यात् असत् (उभय)

४. स्यात् अवक्तव्य (अनुभय)

(२) अवक्तव्यका स्थान

इन चार भगोमेसे जो अन्तिम अवक्तव्य भग है, वह दो प्रकारसे लब्ध हो सकता है—

१. प्रथमके दो भगरूपसे वाच्यताका निषेध करके ।

२. प्रथमके तीनों भगरूपसे वाच्यताका निषेध करके ।

(१) जब प्रथम दो भगरूपसे वाच्यताका निषेध अभिप्रेत हो, तब स्वाभाविक तौरपर अवक्तव्यका स्थान तीसरा पड़ता है । यह स्थिति ऋग्वेदके ऋषिके मनकी जान पड़ती है, जब कि उन्होंने सत् और असत् रूपसे जगत्के आदिकारणको अवक्तव्य बताया । अतएव यदि स्याद्वादके भगोमे अवक्तव्यका तीसरा स्थान जैन ग्रन्थोमे आता हो, तो वह इतिहासकी दृष्टिसे सगत ही है । भगवतीसूत्रमे^१ जहाँ स्वयं भ० महावीरने स्याद्वादके भगोका विवरण किया है, वहाँ अवक्तव्य भगका स्थान तीसरा है । यद्यपि वहाँ उसका तीसरा स्थान अन्य दृष्टिसे है, जिसका कि विवरण आगे किया जायगा, तथापि भगवान् महावीरने जो ऐसा किया, वह किसी प्राचीन परम्पराका ही अनुगमन हो, तो आश्चर्य नहीं । इसी परम्पराका अनुगमन करके आचार्य उमास्वाति (तत्त्वार्थभा० ५३१), सिद्धसेन (सम्मति १.३६),

जिनमद्र (विशेषा० गा० २२३२) आदि आचार्योंने अवक्तव्यको तीसरा स्थान दिया है।

(२) जब प्रथमके तीनो भंगरूपसे वाच्यताका निषेध करके वस्तुको अवक्तव्य कहा जाता है, तब स्वभावतः अवक्तव्यको भंगोंके क्रममें चौथा स्थान मिलना चाहिए। माण्डूक्योपनिषद्में चतुष्पाद आत्माका वर्णन है। उसमें जो चतुर्थपादरूप आत्मा है, वह ऐसा ही अवक्तव्य है। ऋषिने कहा है कि—“नान्तप्रज्ञ न बहिष्प्रज्ञ नोभयत प्रज्ञ” (माण्डूक्य० ७)। इससे स्पष्ट है कि १. अन्तप्रज्ञ, २. बहिष्प्रज्ञ, ३. उभयप्रज्ञ—इन तीनों भंगोंका निषेध करके उस आत्माके स्वरूपका प्रतिपादन किया गया है और फलित किया है कि “अदृष्टमव्यवहार्यमग्राह्यमलक्षणमचिन्त्यमव्यपदेश्यम् (माण्डूक्य० ७) ऐसे आत्माको ही चतुर्थपाद समझना चाहिए। कहना न होगा कि प्रस्तुतमें विधि-निषेध-उभय इन तीन भंगोंसे वाच्यताका निषेध करनेवाला चतुर्थ अवक्तव्य भग विवक्षित है। ऐसी स्थितिमें स्याद्वादके भगोंमें अवक्तव्यको तीसरा नहीं, किन्तु चौथा स्थान मिलना चाहिए। ऐसी परम्पराका अनुगमन सप्तभंगोंमें अवक्तव्यको चतुर्थ स्थान देनेवाले आचार्य समन्तभद्र (आप्तमी० का० १६) और तदनुयायी जैनाचार्योंके द्वारा हुआ हो, तो आश्चर्य नहीं। आचार्य कुन्दकुन्दने दोनों मतोंका अनुगमन किया है।

(३) स्याद्वादके भंगोंकी विशेषता

स्याद्वादके भगोंमें भ० महावीरने पूर्वोक्त चार भगोंके अतिरिक्त अन्य भगोंकी भी योजना की है। इनके विषयमें चर्चा करनेके पहले उपनिषद्-निदिष्ट चार पक्ष, त्रिपिटकके चार अव्याकृत प्रश्न, संजयके चार भग और भ० महावीरके स्याद्वादके भग इन सभीमें परस्पर क्या विशेषता है, उसकी चर्चा कर लेना विशेष उपयुक्त होगा।

उपनिषदोंमें माण्डूक्यको छोड़कर किसी एक ऋषिने उक्त चारों पक्षोंको स्वीकृत नहीं किया। किसीने सत् पक्षको, किसीने असत् पक्षको, किसीने उभय पक्षको, तो किसीने अवक्तव्य पक्षको स्वीकृत किया है, जब कि माण्डूक्य-ने आत्माके विषयमें चारों पक्षोंको स्वीकृत किया है।

भगवान् बुद्धके चारों अव्याकृत प्रश्नोंके विषयमें तो स्पष्ट ही है कि भ० बुद्ध उन प्रश्नोंका हाँ या नामे कोई उत्तर देना ही नहीं चाहते थे। अतएव वे प्रश्न अव्याकृत कहलाये। इसके विरुद्ध भगवान् महावीरने चारों पक्षोंका समन्वय करके सभी पक्षोंका अपेक्षाभेदसे स्वीकार किया है।

संजयके मतमें और स्याद्वादमें भेद यह है कि स्याद्वादी प्रत्येक भगका स्पष्ट रूपसे निश्चयपूर्वक स्वीकार करता है, जब कि संजय मात्र भगजालकी रचना करके उन भगोंके विषयमें अपना अज्ञान ही प्रकट करता है। संजयका कोई निश्चय ही नहीं। वह भगजालकी रचना करके अज्ञानवादमें ही कर्तव्यकी इतिश्री समझता है, तब स्याद्वादी भ० महावीर प्रत्येक भगके स्वीकारकी आवश्यकता बताकर विरोधी भगोंके स्वीकारके लिए नयवाद—अपेक्षावादका समर्थन करते हैं। यह तो सम्भव है कि स्याद्वादके भगोंकी योजनामें संजयके भगवादसे भ० महावीरने लाभ उठाया हो, किन्तु यह स्पष्ट है कि उसमें उन्होंने अपना स्वातंत्र्य भी बताया है, अर्थात् दोनोंका दर्शन दो विरोधी दिशामें प्रवाहित हुआ है।

ऋग्वेदसे भ० बुद्धपर्यन्त जो विचारधारा प्रवाहित हुई है उसका विश्लेषण किया जाय, तो प्रतीत होता है कि प्रथम एक पक्ष उपस्थित हुआ, जैसे सत् या असत्का। उसके विरोधमें विपक्ष उत्पन्न हुआ असत् या सत्का। तब किसीने इन दो विरोधी भावनाओंको समन्वित करनेकी दृष्टिसे कह दिया कि तत्त्व न सत् कहा जा सकता है और न असत्, वह तो अवक्तव्य है। और किसी दूसरेने दो विरोधी पक्षोंको मिलाकर कह दिया कि वह सदसत् है। वस्तुतः विचारधाराके उपर्युक्त पक्ष, विपक्ष और समन्वय ये तीन क्रमिक सोपान हैं। किन्तु समन्वयपर्यन्त आ जानेके बाद फिरसे समन्वयको ही एक पक्ष बनाकर विचारधारा आगे चलती है, जिससे समन्वयका भी एक विपक्ष उपस्थित होता है। और फिर नये पक्ष और विपक्षके समन्वयकी आवश्यकता होती है। यही कारण है कि जब वस्तुकी अवक्तव्यतामें सत् और असत्का समन्वय हुआ, तब वह भी एक एकान्त पक्ष बन गया। मसारकी गतिविधि ही कुछ ऐसी है, मनुष्यका मन ही कुछ ऐसा है कि उसे एकान्त सह्य नहीं। अतएव वस्तुकी ऐकान्तिक अवक्तव्यताके विरुद्ध भी एक विपक्ष उपस्थित हुआ कि वस्तु ऐकान्तिक अवक्तव्य नहीं, उसका वर्णन भी शक्य है। इसी प्रकार समन्वयवादीने जब वस्तुको सदसत् कहा, तब उसका वह समन्वय भी एक पक्ष बन गया और स्वभावतः उसके विरोधमें विपक्षका उत्थान हुआ। अतएव किसीने कहा कि एक ही वस्तु सदसत् कैसे हो सकती है, उसमें विरोध है। जहाँ विरोध होता है, वहाँ संशय उपस्थित होता है। जिस विषयमें संशय हो, वहाँ उसका ज्ञान सम्यग्ज्ञान नहीं हो सकता। अतएव यह मानना चाहिए कि वस्तुका सम्यग्ज्ञान नहीं। हम उसे ऐसा भी नहीं कह सकते, वैसा भी नहीं कह सकते। इस संशय

या अज्ञानवादका तात्पर्य वस्तुकी अज्ञेयता, अनिर्णयता, अवाच्यतामे जान पड़ता है। यदि विरोधी पक्षोंका समन्वय एकान्तदृष्टिसे किया जाय, तब तो फिर पक्ष-विपक्ष-समन्वयका चक्र अनिवार्य है। इसी चक्रको भेदनेका मार्ग भगवान् महावीरने बताया है। उनके सामने पक्ष-विपक्ष-समन्वय और समन्वय-का भी विपक्ष उपस्थित था। यदि वे ऐसा समन्वय करते, जो फिर एक पक्षका रूप ले ले, तब तो पक्ष-विपक्ष-समन्वयके चक्रकी गति नहीं रुकती। इसीसे उन्होंने समन्वयका एक नया मार्ग लिया, जिससे यह समन्वय स्वयं आगे जाकर एक नये पक्षको अवकाश दे न सके।

उनके समन्वयकी विशेषता यह है कि वह समन्वय स्वतन्त्र पक्ष न होकर सभी विरोधी पक्षोंका यथायोग्य सम्मेलन है। उन्होंने प्रत्येक पक्षके बलाबलकी ओर दृष्टि दी है। यदि वे केवल दीर्घत्वकी ओर ध्यान दे करके समन्वय करते, तब सभी पक्षोंका सुमेल होकर एकत्र सम्मेलन न होता, किंतु ऐसा समन्वय उपस्थित हो जाता, जो किसी एक विपक्षके उत्थानको अवकाश देता। भ० महावीर ऐसे विपक्षका उत्थान नहीं चाहते थे। अतएव उन्होंने प्रत्येक पक्षकी सच्चाईपर भी ध्यान दिया और सभी पक्षोंको वस्तुके दर्शनमें यथायोग्य स्थान दिया। जितने भी अबाधित विरोधी पक्ष थे, उन सभीको मंच बताया, अर्थात् सम्पूर्ण सत्यका दर्शन तो उन सभी विरोधोंके मिलनेसे ही हो सकता है, पारस्परिक निरासके द्वारा नहीं, इस बातकी प्रतीति नय-वादके द्वारा करायी। सभी पक्ष, सभी मत पूर्ण सत्यको जाननेके भिन्न-भिन्न प्रकार हैं। किसी एक प्रकारका इतना प्राधान्य नहीं है कि वही सच हो और दूसरा नहीं। सभी पक्ष अपनी-अपनी दृष्टिसे सत्य हैं और इन्हीं सब दृष्टियोंके यथायोग्य सगमसे वस्तुके स्वरूपका भास होता है। यह नयवाद इतना व्यापक है कि इसमें एक ही वस्तुको जाननेके सभी सम्भवित मार्ग पृथक्-पृथक् नयरूपसे स्थान प्राप्त कर लेते हैं। वे तब नय कहलाते हैं, जब कि अपनी-अपनी मर्यादामें रहे, अपने पक्षका स्पष्टीकरण करें और दूसरे पक्षका मार्ग अवरुद्ध न करें। परन्तु यदि वे ऐसा नहीं करते, तो नय न कहे जाकर दुर्नय बन जाते। इस अवस्थामें विपक्षोंका उत्थान साहजिक है। सारांश यह है कि भगवान् महावीरका समन्वय सर्वव्यापी है अर्थात् सभी पक्षोंका सुमेल करनेवाला है, अतएव उसके विरुद्ध विपक्षको कोई स्थान नहीं रह जाता। इस समन्वयमें पूर्वपक्षोंका लोप होकर एक ही मत नहीं रह जाता, किन्तु पूर्वके सभी मत अपने-अपने स्थानपर रहकर वस्तु-

दर्शनमें घड़ीके भिन्न-भिन्न पुञ्जोंकी तरह सहायक होते हैं। इस प्रकार पूर्वोक्त पक्ष-विपक्ष-समन्वयके चक्रमे जो दोष था, उसे दूर करके भगवान् ने समन्वयका यह नया मार्ग लिया, जिससे फल यह हुआ कि उनका समन्वय अस्तिम ही रहा।

इसपरसे हम देख सकते हैं कि उनका स्याद्वाद न तो अज्ञानवाद है और न सशयवाद। अज्ञानवाद तब होता, जब वे सजयकी तरह ऐसा कहते कि वस्तुको मैं न सत् जानता हूँ तो सत् कैसे कहूँ, और न असत् जानता हूँ तो असत् कैसे कहूँ, इत्यादि। भ० महावीर तो स्पष्ट रूपसे यही कहते हैं कि वस्तु सत् है, ऐसा मेरा निर्णय है, वह असत् है, ऐसा भी मेरा निर्णय है। वस्तुको हम उसके द्रव्य-क्षेत्रादिकी दृष्टिसे सत् समझते हैं और पर-द्रव्यादिकी अपेक्षासे उसे हम असत् समझते हैं। इसमें न तो सशयको स्थान है और न अज्ञानको। नयभेदसे जब दोनों विरोधी धर्मोंका स्वीकार है, तब विरोध भी नहीं।

अतएव शंकराचार्य प्रभृति वेदान्तके आचार्य और धर्मकीर्ति आदि बौद्ध आचार्य और उनके प्राचीन और आधुनिक व्याख्याकार स्याद्वादमें विरोध, सशय और अज्ञान आदि जिन दोषोंका उद्भावन करते हैं, वे स्याद्वादको लागू नहीं हो सकते, किन्तु सजयके सशयवाद या अज्ञानवादको ही लागू होते हैं। अन्य दार्शनिक स्याद्वादके बारेमें सहानुभूतिपूर्वक सोचते, तो स्याद्वाद और सशयवादको वे एक न समझते और सशयवादके दोषोंको स्याद्वादके मध्ये न मढ़ते।

जैनाचार्योंने तो बार-बार इस बातकी घोषणा की है कि स्याद्वाद सशयवाद नहीं और ऐसा कोई दर्शन ही नहीं, जो किसी-न-किसी रूपमें स्याद्वादका स्वीकार न करता हो। सभी दर्शनोंने स्याद्वादको अपने-अपने ढंगसे स्वीकार तो किया है', किन्तु उसका नाम लेनेपर दोष बताने लग जाते हैं।

प्रस्तावना की शब्दसूची

अग ग्रन्थ, जैन ८४	अनेकान्त पत्र ११४
अगवर आचार्य ५८	अन्यद्वयकारण ५० पा. टि.
अकलक ४ पा. टि., ४२, ५८, ६०, ८५, १२४	अन्ययोगव्यवच्छेद १०२
अकलकग्रन्थत्रय ४७	अन्ययोगव्यवच्छेदद्वात्रिंशिका (बत्तीसी) ६२, १०६
अगत्स्यसिंह ११९	अपरब्राम्हण ११०
अणुभाष्य ८८	अपरोक्ष १३
अद्वयवादी १०३ पा. टि.	अपीरुषेयवाद ४६, ९०
अद्वैत ८५	अपीरुषेयत्व—वेदका १०७
अद्वैत-द्वैतवाद ९३	अभयदेव १६ पा. टि., २८, ३७, ४३, ४९, ५५, ५६, ६७, ६९-७२, ७५, ८१, ८५, —नवागीवृत्तिकार ९२
अद्वैत मत ४६	
अद्वैत—वेदान्तसम्मत ४६	अभावकारणवाद ९३
अध्यर्धशतक १०१ पा. टि.	अभिधानराजेन्द्र ६९ पा. टि.
अथर्ववेद ८२	अभिसमयालकार ६४ पा. टि.
अनक्षरश्रुत १२३	अभेद—गुणगुणीका ४२, —वाद ५४- ५६, ९२
अनशन २४	अभ्रान्त १२, १३
अनित्यवर्णवाचकत्व ९१	अभ्रान्तता—अनुमानमे ६७ पा. टि. ; —प्रत्यक्षमे १४, ६७ पा. टि.
अनुमान की अभ्रान्तता १३, १५, ६७ पा. टि.	अमरकोश ३३ पा. टि., १०३ पा. टि.
अनुयोगद्वार ११९	अमरसिंह ७ पा. टि.
अनुयोगधर ३०	अयोगव्यवच्छेदद्वात्रिंशिका (बत्तीसी) ६२, १०६
अनेकान्त ४१, ८१, ८४, ८५, ९१, —दृष्टि ४१, ४३, ७३, ७४, ८४ ८६, ८७, ८८, ९१, ९३, ९४, १२०, —वाद ८१, ८५, ८७ ९३, ११२; —वाद मे दृष्टान्त का साद्गुण्य ४५	अरिहन्त १०६ अर्चट ६८ पा. टि. अर्थपर्याय ८९
अनेकान्तजयपताका ८ पा. टि., ४९, ५७	अर्थाविग्रह १२३

अवधि-मनःपर्याय १२३

अवन्ती ३२, ३३

अवन्तीसुकुमाल ३१ पा. टि., ३२

अव्यभिचारी १३

अश्वघोष ६५, ६६, १०१ पा. टि.,
१०४, १०५

अष्टसहस्री ९ पा. टि., ९५, -टीका
४९, -विवरण ९ पा. टि.

असंग १४, ६३, ६४, ६८

असत्कार्य ९१

असद्वाद ५१

असर्वज्ञवाद १०७

अस्तित्व-नास्तित्ववाद ९३

अहेतुवाद ९४

आकस्मिकत्ववाद ९३

आगम ५४, ७४, —परम्परा ९२;

—वाद ४५; —श्वेताम्बर ९८,

११८; —सर्वज्ञपुरुषप्रणीत ९०

आचाराग टीका २८, ३१ पा. टि.,

३८, ६१

आजीवक ४७

आत्मव्यापकतावाद ९०

आत्मस्वरूपवाद ९३

आत्मा ४१, —देहपरिमाण ९०

आत्मानन्दप्रकाश ११५ पा. टि.

आनन्दशकर बी. ध्रुव, प्रो. ६६ पा. टि.,
६७ पा. टि.

आप्त ४६, १०६

आप्तपरीक्षा १०२, १०६, १०७

आप्तमीमासा ४३-४७, ९३, १०६

आर्तध्यान ११०

आर्यरक्षित ११९

आवश्यकचूर्णि ३१

आशातना, गुरुकी ३ पा. टि.

आश्रमव्यवस्था १०४

आसेवनपरिहार ११२

इण्डियन लॉजिक एण्ड एटोमिज्म १४
पा. टि.

इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली ६४
इत्सिंग ९ पा. टि.

इन्द्र १०३

इस्लाम ८६

ईश्वर ४६, —कर्तृत्ववाद ९०;

—कारणवाद ९३, —प्रणीतत्व ४६

ईश्वरकृष्ण ८०, १०९, —कारिका
११० पा. टि.

ईसाईधर्म ८६

उज्जयिनी ५, ६, १७, १९, २३, २७,
२८, ३१ पा. टि., ३३

उत्तमार्थ (अनशन) ४

उत्तरमीमासा ८६

उत्तराध्ययन ७०

उत्पाद ११२

उत्पाद-भग-स्थितिवाद ८७, ८८

उदयसागरसूरि १०० पा. टि.

उपनिषद् ७४, ८२, ८७, ९८, १००,
१०३, १०८, १०९

उपयोग १२३, —काण्ड ८२, —क्रम
१२१, —द्वय १२१, —द्वय योगपद्य
१२१, —अभेद १२१, —अभेदवाद
३, १२, ११७, १२०

उमास्वाति ३९, ४०, ४२, ७९, ८०,
८४, ११७

ऋग्वेद ४१, १०९

ऋजुसूत्र (नय) ५३, ८५, ८८
 ऋषभदेव २६, २८
 एकगुणकालक ११८
 एकत्व-पृथक्त्ववाद ९३
 एकान्त अक्षणिकत्ववाद ९४
 एकान्त क्षणिकत्ववाद ९४
 एकोपयोगवाद ११
 एवभूत (नय) ८५, ८९
 ॐकारनगर २६
 कडिका ८२
 कथारिकाकुडङ्ग ३२
 कणाद ५१, १०९, ११२, -दर्शन ५१
 कथावली १६, २५, ३३ पा. टि., ४८
 कनिष्क १०१
 कपिल १०३, १०६
 कमलशील ६७
 कर्दमराज ७२
 कर्मर-गाँव १९, ३१, -नगर २७
 कल्पनापोड १३
 कल्पसूत्र २९ पा. टि., -स्थविरावली
 २९
 कल्याणमन्दिर २३, ३४-३८, १०३-
 १०५
 कल्याणविजयजी ६, ३० पा. टि.,
 १२०, १२३
 कसायपाहुड ५८
 काण्ड ८१, ८२
 कापिलदर्शन ४६, -द्रव्यास्तिकनया-
 वलम्बी ५१
 कामरु देश १९
 कारणता-स्वरूपयोग १२२; -सामग्री-
 पर्याप्तफलोपधायक १२२

कारणसमवायवाद ९४
 कारणैकान्तवाद ४५
 कार्यकारण ४१, ४५, -का भेदाभेद-
 वाद ९३
 काल आदि पाँच कारणवाद ९३
 कालतत्र कवि ६ पा. टि., ७ पा. टि.
 कालिदास ७, ३२, ३३, ६५, ६६,
 १०४, १०५, १०७, १०८ पा. टि.
 काव्यप्रकाश ७१
 काव्यालकार ६८
 काशीतीर्थ ३३
 कीय १४ पा. टि.
 कुडग्राम ३१ पा. टि.
 कुडुम्बेश्वर महादेव ३१ पा. टि.
 कुडगेश्वर २२, २५, २८, ३१, ३२
 पा. टि.
 कुन्दकुन्द ३९-४२, ५७, १०२, ११९,
 १२०
 कुमारसम्भव ६५, १०४ पा. टि., १०५
 कुमारिल ११५, ११६
 कुमुदचन्द्र १८, २८, ३४, ३६, ३८, ३९
 केवलज्ञान ९२
 केवलदर्शन ९२
 केवलद्वैत ८६
 केवलिकवलाहार ९३
 केवलोपयोग ५३
 क्रमवाद ५४, ५५, ५७, ९२, १२०
 क्रमोपयोगवाद ११
 क्राउजे, शार्लोट, डॉ. ६ पा. टि., ७
 पा. टि., ३१ पा. टि.
 क्रिया १२२
 क्लाट ७

क्षणमंगवाद् ९०, ९१

क्षणक ६, ७ पा. टि

क्षराक्षरभावना ८७

गडिका ८२

गघहस्ती २८, ३८, ५३, ५७, ७५

पा टि, -महाभाष्य ३७

गगधरवाद ११ पा टि

गदंभिल्ल ६

गायकवाड ओरिएण्टल सिरीज ६६

पा टि

गिरनार २८

गीता १०१ पा टि, १०३, १०५, ११०

गीतार्थ ११२

गुजरात ७२

गुजरात विद्यापीठ ६८ पा टि

गुण-गुणी ४५, -का अभेद ४२

गुणवचनद्वित्रिशिका ६ पा टि, १०६

गुणाधिक नय ९४

गुप्तयुग १६

गोविन्दभिक्षु ११९

गौडदेश ३१

गौतम १०९

घटकपूर ७ पा टि

चण्डीशतक १००

चतुर्विंशतिप्रबन्ध १७, २६

चन्द्रकीर्ति ४७

चन्द्रगच्छ ७१

चन्द्रगुप्त द्वितीय ६ पा. टि, ३२ पा टि

चन्द्रप्रभसूरि २५

चमरेन्द्र ९८, १०६ पा टि, १२१

चारित्र्य १२२

चित्तौड ३१

चित्रकूट १९, २७, ३१

चूणि (टीका) २, ११९

चेतन ८७

जबूकवि १००

जबूविजयजी ९ पा टि, ४९, ११५

जयघवला ५८, ५९ पा टि.

ज रो ए सो १३ पा टि., १४ पा टि.,

६४ पा टि, ६७ पा टि, १०९

पा टि

जल्प १०८, -कथा १०७

जाकुटि श्रावक २५

जातिवाद ९४

जिन ४६, -शतक १००

जिनरत्न-स्वविरकल्प १२३

जिनदास (गणी) २, ३ पा टि, ४,

५, ५३, ७५ पा टि, ११९

जिनभद्र (गंगी क्षमाश्रमण) ४, ५,

११, १२, ४८, ४९, ५२, ५३, ५५,

७५ पा टि, ८८, ८९, ९२

जिनविजयजी ४-५ पा टि, ११

पा टि

जिनेश्वर ७२

जिनोपदेश ११०

जीतकल्प ४ पा टि

जीव ११२, -तत्त्व ८७

जीवकडय ८२

जुगलकिशोरजी (मुस्तार) १२, १५,

३७, ४८, ११४, ११६, ११८, १२०-

१२४

जेकोबी, प्रो १२, १५, ३६ पा. टि,

१०८ पा टि

जेसलमेर ११ पा टि

जैन—आगम २, ७३, ८२, ८४, ८७,	तद्द्रव्यकारण ५० पा. टि.
९१, -दर्शन ४१-४३, ७३-७५,	सर्क—आगमवाद ९४
८८-९१, ९९, १००, ११२, -	तर्कवाद ९३
परम्परा ८७, ९२	तालरासक २४, २७, २८, ३१
जैन ग्रन्थावली १	तीर्थंकर ४७, १००, १०३, १०६
जैन धर्म प्रसारक सभा ९६ पा. टि.	त्यागाश्रम १०४
जैन साहित्य और इतिहास ११ पा. टि.	त्रिपदी ४५
जैन साहित्य और महाकाल मन्दिर ३१	त्रिभुवनगिरि ७२
पा. टि.	त्रिशिका ६४, ६५, ८०
जैन साहित्य सशोधक १, २ पा. टि.,	दर्शन ४१, ९१, १२२, -ज्ञानमीमासा
८ पा. टि.	८४, -ज्ञान सहवाद ९२
जैनेन्द्रव्याकरण १०	दर्शन अने चिन्तन १०१ पा. टि.
जैमिनीय-मत ४६; -दर्शन ९६ पा. टि.	दर्शन और चिन्तन ४७ पा. टि., ५३
ज्ञान ४१, ९१, १२२, -मीमासा	पा. टि.
८२, ११२	दर्शनप्रभावकशास्त्र ४
ज्ञानकाण्ड ८२	दलसुखभाई मालवणिया १४ पा. टि.,
ज्ञानबिन्दु ५७ पा. टि., ७५ पा. टि.	४०, ४७, ११५, ११६, १२०
ज्ञेयमीमासा ८२	दशगुणकालक ११८
ज्योतिर्विदाभरण ६ पा. टि.	दशवैकालिकसूत्र ११९, -चूर्णि ११९
टूची, प्रो १३, ६४, ६६, ६७ पा. टि.	दशाचूर्णि ३
तत्त्वज्ञान १०५, १०९	दिगम्बर ५७, -परम्परा १०, ४३,
तत्त्वबोधविधायिनी टीका ७०, ७२,	५३, ५८-६०, ६९, ७७, ९३,
७८	-सम्प्रदाय १
तत्त्वसंग्रह ५० पा. टि., ६७, ९०, ९४,	दिङ्माला ९-१० पा. टि., १२-१५,
९५, -पजिका ६७ पा. टि.	६६-६८, १०८ पा. टि., ११४-
तत्त्वाद्वैत ९१	११६
तत्त्वार्थ (सूत्र) १०, ३८ पा. टि., ४०,	दीर्घनिकाय ८३
४२, ८४, ११७ पा. टि., ११२;	दुर्वेक मिश्र ६८ पा. टि.
-टीका ५३ पा. टि.; -भाष्य ३८-	दृष्टान्त ११२
४०; -भाष्यवृत्ति ३५, ३८, ५७,	दृष्टिप्रबोध ११०
५८ पा. टि.; -श्लोकांतिक ८९	दृष्टिवाद ८२
पा. टि., ९४	देवनन्दी, पूज्यपाद १०, ११

देवपाल १९, २६, २७, ३१

देवपुरुषार्थवाद ९३

देवर्षि १८

देवश्री १८

दैव ४५

द्रव्य ११२, -पर्याय ११२, -गुणवा

भेदाभेदवाद ९३, -मीमांसा ११२

द्रव्याद्वैत ८५, ९१

द्रव्यानुयोग ६१ पा टि

द्रव्यास्तिक ४४, ४६, ५२, ५३, ९०,

-दृष्टि ८८, -वाद ८९

द्रव्याधिक दृष्टि ९१

द्वादशारनयचक्र १२, ४८, ११६

द्वैत ८६

द्वैताद्वैत ८६

धनजय २४

धनजयनाममाला ७६

धनेश्वर ७२

धरणेन्द्र देव २३

धर्मकीर्ति १३, १५, ४७, ४९, ६७-

६९, १०८ पा टि, ११४-११६,

१२४

धर्मस्थान ११०

धर्मसंग्रहणी ५३ पा टि, ५७

धर्मोत्तर ४९

धर्मोत्तरप्रदीप १४ पा टि, ४९

पा. टि, ११५ पा टि, ११६

धवला ५८, ५९ पा टि, ११८

ध्रौव्य ११२

नन्दीसूत्र २, ९२, -स्थविरावली २९,

३०

नदीचूर्णि ५ पा टि, ५३ पा टि

नय ४०, ५२, ५८; -मीमांसा ८२;

-वाद ५१, ८५, ८६, ८९, ११२;

-सामान्यविशेषमातृक ४४

नयकाण्ड (नयकंड) ८१, ८९, ११७

नयचक्र ९, ४९, ६०, ११५ पा टि,

११६, -वृत्ति ११४

नयावतार ५७, ११६

नवरत्न ६, ७

नागरी प्रचारिणी पत्रिका ६, ३० पा टि.

नागार्जुन ६३, ६४, ८०, १०९

पा टि, ११०

नाथूरामजी प्रेमी ११

नारसिंहपुराण ३३

निक्षेप ५२, ५८

निग्रहस्थान ९५

नित्यत्व-अनित्यत्ववाद ९३

नित्यवर्णवाचकत्ववाद ९१

निम्बार्क ८६, ८७

नियति -दर्शन १००, -वाद ११०

निर्वाणकलिका २९ पा टि

निर्युक्ति ५२, ८४, ११८-१२०;

-सूत्रस्पर्शिक ११९

निशीथसूत्र २, -चूर्णि २ पा. टि,

३ पा टि, ५, -भाष्य ४

निरचयद्वात्रिशिका ११०

नेमिनाथ २५

नेगम (नय) ५२, ६०, ८९

नैयायिक १०६

न्यायकृमुदचन्द्र ४७, ८०, ९५

न्यायदर्शन १४, ९४, १००, १०९

न्यायप्रवेश १४, ६६-६८

न्यायबत्तीसी १०९

न्यायबिन्दु १२ पा. टि., ४९, ६८, ६९,

११६

न्यायमंजरी ८३

न्यायमुख १४, ६६-६८

न्याय-वैशेषिक ९०

न्यायसूत्र १३, ७४, ९३

न्यायागमानुसारिणी टीका ९, ११४

न्यायावतार १३ पा. टि., १४, १५, २३,

३४-३७ पा. टि., ४१, ४३, ४४,

४८, ५७, ५८, ६१, ६७, ६८, ९५,

१००, ११५, ११६, ११७ पा. टि.,

१२३

न्यायावतारवार्तिक ४७, -वृत्ति ४०,

-वृत्तिटिप्पण १४ पा. टि

पञ्चवस्तु १, ३७ पा. टि., ३८

पञ्चास्तिकाय ४०-४२

पक्ष ११२

पट्टावली ७, २८, -तपागच्छकी १२३

पद्मवर्णा ११७, १२०

परदर्शन ४२

परवैराग्य ११०

परसमय ४२, ५१

परार्थ अनुमान ६८, -की चर्चा ९७

परिणामवाद ८७, ८८

परिशिष्टपर्व ३२ पा. टि

परीक्षामुल ८९ पा. टि

परोक्ष ४१

पर्याय ११२

पर्यायाधिक -दृष्टि ९१, -नय ९४

पर्यायास्तिक ४४, ५२, ५३, ८८,

-नय ९०

पाह्यटीका ६१, ७०

पाणिनीय व्याकरण ८३

पादलिप्त (सूरि) १७, २५, २७, २९,

३०, -कुल ७

पारसी ८६

पाराचिक प्रायश्चित्त २१, २५

पार्श्वनाथ २३, २५, २६, ३२ पा. टि.,

३३

पार्श्वनाथचरित ८ पा. टि., ७१

पिटक ७४, ८३, १०१ पा. टि.

पिशाचमुक्तेश्वर ३२

पुण्यविजयजी ११८, ११९

पुद्गल ११२

पुरुषतत्त्व १००

पुरुषोत्तम १०३

पुष्पदन्त ५८

पृथग्जन १११

पूज्यपाद (देवनन्दी) ३९, ४२, ४७, ८५

पूर्वधर आचार्य ५८

पूर्वमीमांसा ८६, ८७, ११५, -दर्शन

८७

पेठन २४, २७

पैशाची प्राकृत ७८

पौद्गलिक पर्याय ४२

पौरुष ४५

पौरुषेयत्ववाद ४६

प्रकरणार्थवाचा १३, १०९ पा. टि

प्रकृति-पुरुषवाद ९०

प्रज्ञापना ११७ पा. टि

प्रतिष्ठानपुर २४, २८

प्रतीत्यवचन ४५

प्रत्यक्ष १५, -अभ्रान्त १४; -मै

अभ्रान्तता ६७ पा. टि., -प्रमाण

- १३; -के स्वार्थ-परार्थ भेद १४, १५, ६७ पा. टि
 प्रद्युम्नसूरि २५, ७०, ७२
 प्रधानाद्वैत ९१
 प्रबन्धचिन्तामणि १७, २६, २८, ३०, ३४
 प्रभाचन्द्र (सूरि) ७-९, २५, ७१, ८५, -की प्रशस्ति ७३
 प्रभावकचरित्र ४ पा टि, ७, ९, १०, २६, २८, २९, ३१, ३४, ३८, ४८, ७१
 प्रमाण ४०, ५८, -चर्चा ९७
 प्रमाणसमुच्चय १२
 प्रमेय ८८
 प्रमेयकमलमार्तण्ड ८०, ९४, ९५
 प्रवचनसार ४०-४२, ५३ पा टि, ८१, १०२
 प्रवचनसारोद्धार ७०
 प्रायश्चित्तविधायकशास्त्र २०
 प्रायोपवेशन २४
 बगीय विश्वकोश ३३ पा टि
 बत्तीसी १०, २३, २५, ३३-३७, ४४, ४८, ५६-५८, ६१ पा टि, ६३-६६, ९५-११४, १२०, १२१, -वाद विषयक ९९, -स्तुत्यात्मक १००
 बलमित्र ६, २४
 बहिरर्थपरीक्षा ८ पा टि.
 बाण १००
 बुद्धो ४८
 बुद्ध ४६, ८७, १०१, १०३ पा टि, १०४, १२४
 बुद्धचरित ६५, १०४ पा. टि.
 बुद्धिप्रकाश ९ पा. टि.
 बृहज्जातक ७ पा. टि.
 बृहद्विष्णुनिका ८ पा. टि.
 बौद्ध ९१, -दर्शन ८५, ८७, ९०, ९४, १००, १०९, ११०, -न्याय १३; -परम्परा ६८, ८७, ११४; -मत ११२
 ब्रह्मजालसुत ८३
 ब्रह्मपरिषद् १०८
 ब्रह्मा १०३
 ब्रह्माद्वैत ८५, ९१, -वाद ९०
 ब्राह्मणत्वजाति ९४
 भक्तामर १०३-१०५
 भक्तिशतक १००
 भगवती आराधना ११९
 भगवती (सूत्र) ११७, ११८, १२०, १२१
 भगवद्गीता ८७ पा टि
 भडोच २४, २७, २८
 भद्रबाहु ४८, ११८-१२०
 भद्रेश्वर १६
 भर्तृहरि ९-१० पा. टि, ९१
 भामह ६७, ६८
 भारतीय विद्या ४७ पा टि., १०० पा टि, १०९ पा टि., -निबन्ध-संग्रह ५ पा टि, ११ पा टि, -मवन १०९ पा टि
 भास्वामी ३८
 भूतबलि ५८
 भ्रान्त १२
 मज्झिमनिकाय १०१ पा. टि.

- मति-श्रुत ज्ञान १२३
 मत्स्यपुराण ३३
 मध्यमकारिका ६३, ६४, ८०, ११०
 मध्यमप्रतिपदा (मार्ग) ८७
 मध्यान्तविभाग ६४ पा. टि.
 मध्व ८६
 मयूर १००
 मलयगिरि ९२
 मल्लवादी ८-१०, १२, ४८, ४९, ५६,
 ५७, ६०, ७५ पा. टि., ८५, ११४,
 ११५; -का नयचक्र १२ पा. टि.;
 -प्रबन्ध ४८ पा. टि.
 मल्लिषेण १६ पा. टि., ६२ पा. टि.;
 -प्रशस्ति ८ पा. टि.
 महाकाल २८, ३१, ३३, -तीर्थ ३२;
 -प्रासाद २६, ३३
 महादेव ६५
 महायान ९७, ९८
 महायानसूत्रालंकार ६४ पा. टि.
 महावीर ३१ पा. टि., ४६, ६३-६५,
 ७६, ८४, ८७, ८८, ९९-१०१,
 १०४-१०७, ११२, १२०, १२१,
 १२४, -का गृहस्थाश्रम ९८, -
 -कुमार १२०, -यशोदाप्रिय १२०
 महावीरचरित्र ७७ पा. टि.
 महेश्वर १०३
 मागधी प्राकृत ७८
 माणिक्यचन्द्र ७१, ७२, ८९; -प्रशस्ति
 ७३
 मातृचेष्ट १०१
 माथुरीवाचना ७, ३०, ११९
 माध्यमिक ९१, -शास्त्रा ८५
 मालवा ६
 मालविकाग्निमित्र ६६ पा. टि., १०७
 पा. टि.
 मीमांसक १०६
 मीमांसाश्लोकवार्तिक ८७ पा. टि.
 मीमांसासूत्र ७४
 मुज राजा ७२
 मुकुन्द ७
 मूलाचार ४८, ११८, ११९
 मेषदूत ३२ पा. टि., ३३
 मंत्रेय १४, ६३, ६४, ६८
 मोक्ष १२२, -मार्ग ११२
 यज्ञवाट १०८
 यशोधर्मदेव ६
 यशोविजयजी ९ पा. टि., ३८, ४९,
 ६१-६३, ७५ पा. टि., ८५, ९२
 युक्त्यनुशासन १०६
 युगप्रधान आचार्य २१
 युगपद् उपयोगद्वय १२०
 युगपद्वाद ५३, ५४, ५७
 योगचयभूमिशास्त्र ६४ पा. टि.
 योगदर्शन ८७, -यशोविजयजीकी
 बत्तीसी के साथ ११० पा. टि.
 योगसूत्र ७४
 योगाचार ९१, -विज्ञानवाद १४
 पा. टि.
 योगाचारभूमिशास्त्र १३, १४, १०९
 पा. टि.
 योनिप्राप्त ४
 रघुवश ३२ पा. टि., ३३, ६५, १०५
 रत्नकरंडकश्रावकाचार १५
 रत्नावली ५१

राजगच्छ ७१
 राजवार्तिक ५८, ६०
 राजस्थान ७२
 रामचन्द्र भारती १००

रामानुज ८६, ८७

रेवताचल २५

रोद्रध्यान ११०

लघीयस्त्रयी ५८

वज्र २९

वज्रसेन २८

वज्रस्वामी २८

वट्टकेर ४८, ११९

वरहचि ७ पा टि

वराहमिहिर ७ पा टि

वर्धमान ११२

वल्लभो ११

वल्लभ ८६, ८७

वसुबन्धु ९ पा टि, १५, ६३-६५, ८०

वसुरात ९ पा टि

वाक्यपदीय ९ पा टि

वाचस्पति मिश्र ७९

वाच्यवाचकसम्बन्ध ९१

वात्स्यायनभाष्य १३

वाद् १०८, -गोष्ठी १८, ९९,

-शास्त्र ९७

वाद्महार्णव ७२, ७८

वाद्मविधि ६४

वादिदेव (सूरि) ६१, ८५

वाधिराजसूरि ८ पा टि

वादोपनिषद् १०८

विशिका ६४, ६५, ८०

विकलादेश ११२

विक्रम (विक्रमादित्य) ५, ६, ७
 पा टि, १८, १९, २६, २८, ३२
 पा. टि, -उपाधि २७; -बलमित्र
 ६

विक्रम वॉल्यूम ६ पा. टि.

विक्रमस्मृतिग्रन्थ ३१ पा टि.

विक्रमार्कप्रबन्ध २६, ३० पा. टि.

विग्रहव्यावर्तनी ६३, १०९ पा. टि.

विजयराजेन्द्रसूरि स्मारक ग्रन्थ १२
 पा. टि

विजयवर्मा १९, २७, ३१

विजयसूरिप्रबन्ध ९

विज्ञान १४ पा टि, -वाद १४ पा टि,
 ३९, ६४, ६५, ६८

विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि ९०

वितण्डा १०८

विद्याधर २८

विद्याधरगच्छ २८, २९

विद्याधरगोपाल २९

विद्याधर आम्नाय ७, १७, २७-३०

विद्याधरवश २५

विद्याधर (विद्याधरी) शाला २८-३०

विद्यानन्दी ९ पा टि, ५८, ६०, ८५,
 ८९, ९४, ९५, १०२, १०६

विधुशेखर भट्टाचार्य ६६, ६७ पा टि

विनायक १०३ पा. टि.

विमलनाथ ४३

विशाला (उज्जयिनी) १७, २३, २४

विशिष्टाद्वैत ८६

विशेषग्राही ८८

विशेषणवती ११, ४९, ५३-५५

विशेष बोध ९१

- विशेषावश्यकभाष्य ५ पा. टि., ११, शब्दाद्वैत ८५, ८६, ९१
 ४९-५३, ५५, ५६, ८० शाकरमत ८६
 वीतरागदेव ४० शाकटायन ४८
 वीर निर्वाणसंवत् और जैन काल- शान्तरक्षित ८ पा. टि., ९०
 गणना ६ पा टि शान्तिसूरि, वादिवेताल ६१, ७०, ७१
 वीरसेन ५८ शासनदेवी १९, २०
 वीरस्तुति २३, २४ शास्त्र, प्रायश्चित्तविधायक २०
 बृद्धवादी ४ पा टि, ७, १७, १९, २५- शास्त्रवातसिमुच्चय ५० पा. टि., ५७
 ३०, ३४ शिव १०३, -लिंग २३, ३३
 बृद्धाचार्य ५६ शिवस्वामी ४ पा टि.
 वेद ७४ शिवार्य ११९
 वेद बत्तीसी (वेदवादद्वात्रिंशिका) शीलाक ६१
 १००, १०९ शुक्लध्यान ११०
 वैदिकदर्शन ९७, ९८ शब्दाद्वैत ८६
 वैद्य पी एल, प्रो १२, १३ पा टि शून्यतावादी ९ पा. टि, ६३, ६४
 वैभाषिक ९१ शून्यत्वभावना ६३, ६४
 वैशेषिक ४२, ९१, -दर्शन १४, ३९, शून्यवाद ३९, ६४, ९०, १०९
 ९४, १००, १०९; -नैयायिक ४६ शौरसेनी प्राकृत ७८
 वैशेषिक बत्तीसी १०९ श्रद्धा और ज्ञान का ऐक्य ४१
 वैशेषिकसूत्र ७४ श्रद्धावाद ९४
 व्यजनपर्याय ८९, ९१, ११२ श्रमणधर्म १०४
 व्यजनावग्रह १२३ श्रमण नगवान् महावीर १२०, १२३
 व्यय ११२ श्रवणबेल्गोला ८ पा टि.
 व्यवहारनय ८८, ८९ श्रीभाष्य ८८
 व्याकरण महाभाष्य ८३ श्रुतकेवली १
 शाकरस्वामी १५, ६६, ६७ श्रुतज्ञान ४
 शाकराचार्य ७९ श्रुतसेन ७ पा टि
 शकु ७ पा टि श्रुति ४६, ९८
 शतपथब्राह्मण ८२ श्लोकवातिक ६०
 शब्द-अर्थ सम्बन्ध ९० श्वेताम्बर परम्परा (सम्प्रदाय) १,
 शब्दनित्यत्ववाद ९० १०, ३७, ४३, ६९, ७७, ९३, ११७,
 शब्दब्रह्मवाद ९१ १२०

- श्वेताश्वतर उपनिषद् ८७ पा टि, सप्तमगी ८९, ९१, ९३; -वाद
 १०९, ११०
 षट्षण्डागम ५८
 षड्दर्शनसमुच्चय ५७
 षड्भूतवाद ५२, ६० ८९
 सकेत टीका ७१
 सगम १०६ पा टि
 सग्रह (नय) ८२, ८५, ८९
 सबधनित्यत्ववाद ९१
 सकलादेश ११२
 सकलार्हत्प्रतिष्ठान ६२
 सत्-असत् वाद ९३
 सतीशचन्द्र विद्याभूषण ६, १२, पा टि,
 ६६ पा टि
 सत्कार्य ९१
 सत्वाद ५१
 सदसद्वाद ९४
 सद्वाद ९२
 सद्धर्मपुण्डरीक १०३
 सन्मति (तर्क, प्रकरण) १, ४, ५, ८
 पा टि, २८, ३५-३७, ४१, ४२,
 ४४-४६, ४८-५४, ५७-६२, ६७,
 ७०, ७२, ७३, ७५-७९, ८२, ८८,
 ११२, ११४-११७, १२३, -गृज-
 राती सस्करण ४०, -दर्शनप्रभावक-
 शास्त्र ४, ५, ६१ पा टि, -की
 भाषा ७८, - की रचनाशैली ८०
 सन्मतिटीका ११ पा टि, ३५ पा टि,
 ५३ पा टि, ५५ पा टि, ६१, ६७
 पा टि, ७३; -का परिमाण ८१
 सन्मतिवृत्ति ३७ पा टि, ४२, ७८
 सन्मति-सिद्धसेनाक ११४
 सप्तशतारनयचक्र ११६
 समन्तभद्र १५, १६ पा टि, ३७, ४०,
 ४३, ४७, ८५, ९३, १००-१०३,
 १०६, १२३, १२४
 समन्तभद्र व्याकरण ४८
 समयसार ४१
 समयसाराधिकार ४८
 समराइच्चकहा १ पा टि, १२ पा टि
 समुद्रगुप्त ६ पा टि, ३२ पा. टि.
 सम्मइ १, ७७
 सम्मति ७६, -तर्क ७७, -शासन-
 प्रभावक ग्रन्थ ८
 सम्प्रति ३०
 सम्यग्दृष्टि ५१
 सर्वज्ञ ४६
 सर्वज्ञत्व १२१, -के असम्भवका वाद
 ९०
 सर्वार्थसिद्धि १०, ४३, ६०
 सर्वपमत्र १९
 साख्य ४७, ९१, ११२; -दर्शन ३९,
 ८७, १००, १०९
 साख्यकारिका ८०, ८१
 साख्यवत्तीसी १०९
 साख्यसूत्र ७४
 सांध्य ११२
 सामग्रीपर्याप्तिकलोपधायक कारणता
 १२२
 सामान्यग्राही दृष्टि ८२
 सामान्यबोध ९१
 सामान्य-विशेष ४५; -वाद ९३

सिंहगणी (क्षमाश्रमण) ९, ५७, ८५,	सूत्रकृतागटीका ६१
११४-११६	सूर्यगङ्गासुत ८२
सिंहनाद १०१ पा. टि.	सूर्य १०३
सिंहनादसुत ८३, १०१ पा. टि.	सूर्यशतक १००
सिंहसूर ३८	सोफिस्ट १०८
सिद्धि १०० पा. टि.	सोमनाथ ३३
सिद्धि २४	सौगतदर्शन ५१
सिद्धसेन (दिवाकर) १-८, १०-१९,	सौत्रान्तिक १४, १५, ६८, ९१
२१-३२, ३४-४३, ४७, ५२, ५३,	सौन्दरनन्द ६५
५५-५८, ६०-६८, ७२, ७५, ७९,	सौराष्ट्र ११
८०, ८५, ८८, ८९, ९१-९६, ९८,	स्कन्द १०८ पा. टि.
१०१-१०८, १११, ११४, ११७,	स्कन्दपुराण ३३
११८, १२०, १२४	स्कन्दिल (स्कन्दिलाचार्य) ७, १७,
सिद्धसेनगणी ३८	२६-३०
सिद्धसेनाक ४८	स्त्रीमुक्ति ९५
सिद्धसेनीय प्रशस्ति ७३	स्थानाग-समवायाग १२०
सिद्धहेमव्याकरण ४९	स्थानागसूत्र ११७
सिद्धिबिनिश्चय ४, ९५	स्फोटवाद ९१
सित्वाँ लेवी ६४ पा. टि.	स्याद्वादपरीक्षा ८ पा. टि.
सुकरात १०८	स्याद्वादमजरी १६ पा. टि., ६२
सुखाभाववाद—मुक्तावस्था मे ९०	पा. टि., ७८
सुगत १०३, १०६	स्याद्वादरत्नाकर ६१
सुत ८२, ८३	स्वत प्रामाण्यवाद ९०
सुतनिपात ८३	स्वदर्शन ४२
सुतपिटक ८३	स्वयम्भू ४०, ४४, १०१-१०३;
सुधर्मास्वामी २१	—स्तोत्र ४३-४५, ६२, १००, १०१
सुमति ७५ पा. टि., -दिगम्बराचार्य	स्वरूपयोग्यकारणता १०२
८ पा. टि.	स्वसमय ५१
सुवर्णसिद्धियोग १९	स्वामी समन्तभद्र १२ पा. टि., ३७
सुहृस्ती २६, २७, २९, ३०	स्वार्थ-परार्थभेद—प्रत्यक्ष के ६७ पा. टि.
सूक्त ८३	हरिभद्र (याकिनीसूनु) १, ८, ३७, ३८,
सूत्र ८३, -स्पष्टिक निर्युक्ति ११९	४९, ५३, ५७, ७५ पा. टि., ८५, ९२

हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक ६	हेत्वाभास ९४, ११२
पा. टि, १२ पा टि, ६६ पा टि,	हेमचन्द्र ३२, ३७ पा टि, ४८, ४९,
हीरालालजी, डॉ० १५	६१, ६२ पा टि, ६५, ८२, ८५,
हेतु ११२	१०२, १०६
हेतुबिन्दु ६८	हेमचन्द्र मलधारी ५६
हेतुवाद ४५, ९४	ह्यूएनसंग ३३

सन्मतिप्रकरण की शब्दसूची

अंधपगुन्याय १०२	अपरसामान्य ५८
अकर्तृत्ववाद ९६	अपरिणामी १२
अकेवलपर्याय ५६, ५७	अपरिवर्तनशील १३
अकेवली ५६	अपर्यवसित ५३, ५४
अक्षय ४२	अपर्याय ७३
अचक्षुर्दर्शन ४६-४८	अपेक्षाविशेष २२
अजीव ३, -तत्त्व ८९	अपोह ६२ पा. टि.
अणु ८३	अप्रमाण ८९
अदृष्टवादी ९५	अप्राप्यकारी ४७
अद्वैतवाद १५	अभयदेवसूरि २४ पा. टि., ४९
अनन्त ४२	अभव्य ८६, ८८
अनभिलाष्य २३ पा. टि., -भेद १७	अभावात्मक ७७
अनभिसन्धिज वीर्य ८०	अभिनिबोधज्ञान ५१
अनात्मवाद ९६	अभिलाष्य २३ पा. टि.; -पर्याय १८
अनावरण ४२	अभिसन्धिज वीर्य ८०
अनित्य ९१	अभेद ३, ५, १७, ५९, ६८, ६९;
अनित्यत्ववादी ९१	-अपारसाधिक ५९; -केवलज्ञान-
अनिर्वाणवाद ९६	केवलदर्शनका ४२; -गामी
अनपायवाद ९६	दृष्टि २, -गुण-गुणिका ७३, -गुण-
अनुमान ४८, ५६, ८७, ८८, ९७,	पर्यायका ६३, ६४, -ज्ञान-दर्शनका
-ज्ञान ४७	४५, -तीन निक्षेपोंमें ५; -वाद
अनुसन्धान १३	७३, -वादी साध्य ९२, -सामान्य-
अनेकान्त १०, ७३, ७४, ९४, -की	विशेषका ५८, ६८; -स्पर्शी दृष्टि
व्यापकता ७३; -ज्ञ १६, -तत्त्व	३, -स्पर्शी देशना २५
५२, -दृष्टि ३२, ७३-७७, ८७,	अभोक्तृत्ववाद ९६
९२, ९४, ९६-१००, १०२,	अमृतचन्द्र ८२ पा. टि.
-वाद २; -वादी ६८-६९,	अमृतसार १०३
-शास्त्र २१	अमूर्त ७२

अरिहन्त १, ६४

अर्थ ६५; -नियत १७, -पर्याय १७,
१८, २०, २३, २४, ५२, ६०, ६१,
६२ पा टि; -आन्ति ५ पा टि,
-विभाग, शब्द के ५ पा टि; -
सामान्य ५

अलकारशास्त्र ५ पा टि

अवक्तव्य २१-२४

अवग्रह ४५, ४६, ४९

अवधि ४२, -केवली ४३, -ज्ञान
५०, -दर्शन ५०

अवयव १५, ८४, ८५

अवयवी ७८, -कार्यवाद १५, -द्रव्य
८४; -रूप कार्य १५

अवस्तु ८

अविभाज्य विशेष ६

असद्वाद ९२, ९३, ९७

असर्वज्ञ ४३

अस्तित्व २३

अहिंसा ७५

अहेतुवाद ८६, ८७

आकाश ८०

आकुंचनकाल ८०

आगम १, ३८, ६५, ८६, ८७, - की
भक्ति ९९, -जैन २३ पा टि, ६९,
-वाद ८८, ८९, -विरोध ४३;
-श्रद्धा और बुद्धिप्रधान ८६

आगमिक क्रमवादी ३५

आत्मप्रदेश ८६

आत्मशुद्धि १०१

आत्मा १३, ३०, ४९, ५४, ६६, ८०,
८६, ९१, ९५, ९६, १०२, -

अनित्य, पर्यायार्थिक दृष्टि से २१;

-अवक्तव्य २१, -एक २९; -एक-
अनेक ७५; -की शाश्वतता २२,
-के बारेमें छ पक्ष ९५; -नित्य,
द्रव्यार्थिक दृष्टि से २१, -विशेष
रूप ३३, -विशेषात्मक ३४;
-ससारी ६२, -ससारी और मुक्त
७९, -सर्जक अवस्थारूप ६२;
-सृज्यमान अवस्थारूप ६२,
-सामान्यरूप ३३

आध्यात्मिक विकास ९६

आप्तवचन ५९

आरम्भवाद ८४

आरम्भवादी १५

आवरणक्षय ३७, ५३

आशातना, तीर्थकरकी ३१, ३५

इन्द्रिय ४६, ५०, ६३, ७०

ईश्वर ७८, ९५, -का कर्तृत्व ८०,
-कारणवादी ८०, -वादी दर्शन ७८

ईश्वरप्राग्भारपृथ्वी ३६

ईहा ४५

उच्छेदवाद १२

उत्पाद १०, ५१, ५४, ७८, ७९, ८१,
८२, ८४, ८५, -ऐकत्विक ७९, -
और विनाश सामुदायिक ७८, -पर्याय
९, -प्रयत्नजन्य ७७, -विनाश ८०,
-विनाश पर्यायोक्त ७९, -वैज्ञानिक
७७, ७८, -व्यय-ध्रौव्य २७,
-सामुदायिक ७८, -स्थिति-भग ९
पा टि, -स्वाभाविक ७८

उदाहरण -हेतुका साध्यके साथ सबध
दरसाना ५५

उपनिषद् २३ या टि

उपयोग ३९, ४१, ४९; -निरावरण
३५; -भेद ३९, ४०, -व्यापार
४५; -सावरण ३५

उपयोगाभेद ४३

उभयनयावलम्बी ६

उभयनयासाधारण ७

उभयवाद ११, १२

उमास्वाति ७२

उलूकदर्शन ८९

ऊर्ध्वतासामान्य ६०

एकाकारबुद्धि २०

एकान्त १५; -अभेद, द्रव्य और गुणका
६७, -अभेदवादी ७०, -दृष्टि २१,
९२, ९७, ९८; -नित्य १३, -वाद
१, ७३, ९७, ९८

एकोपयोग ४१, -वाद ४०, ५०,
-वादी ३८

एवम्भूत नय ४

ऐकत्विक ७८, ७९

औपशमिक ५५, -भाव ३३, ३४

औलूक्य ९२

कणाद ४३, -दर्शन ८९

कडा ५९-६१, ७९

कर्म ३०, ८८, ९५; -उदय ८६,
-का बन्ध १२, १३; -पुद्गल २८,
८६; -पूर्वसञ्चित ९५, -प्रकृति
५२, -बन्ध ८६

कषाय १२; -विकार १३

कापिलदर्शन ८९

कारण १५, ८४, ९२, ९३, -वाद
९४

कार्य १५, ९२, ९३; -असत् १५;

-कथञ्चित् सत् या असत् १६;

-कारण १५; -कारणका भेदाभेद
९२, -कारणभाव १५, ६२, -या
कारण की कल्पना १६; -द्रव्य ८४,
८५, -सत् १५

काल ९८, -भेद, उत्पाद आदि का
८०, -वादी ९४

किञ्चिज्ज्ञत्व ४१

किञ्चिद्दृशित्व ४१

कुण्डल ५९-६२, ७९

कूटस्थता १३

केवल ५४, -स्नायिक आदि भाववाला
५५, -पर्याय ५६, ५७, -सादि-
अनन्त ३७, ५५, -दशा ३९,
-बोध ५४, -भाव ५३; -लब्धि
४५

केवलज्ञान ३४, ३७, ३८, ४०, ४२-
४५, ५२, ५६, -के प्रकार ५७;
-पर्याय ५४, -सादि-अनन्त ५५

केवलज्ञानावरण ३७, ३८

केवलदर्शन ३७, ४०-४२, ४४, ४५,
५२, ५४

केवली ३८, ३९, ४३, ४५, ५०, ५१,
५४, ५५, ५७, -अदृष्ट एव अज्ञात-
भाषी ४०

केवलोपयोग ३४, ४२, ४४, ४५, ५०
कैवल्य अवस्था ३५

क्रमवाद ३५, ३८, ३७-४१; -वादी
३५, ३८, ४१

क्रिया एक २९

क्लेशशान्ति १०३

क्षणनष्ट १२
 क्षणभंगुर १३
 क्षणिकात्मवाद ९६
 क्षयोपशम ४२
 क्षायिक भाव ३४
 क्षीण-आवरण ३७, ३९
 क्षेत्र ९८
 खड ६
 गणितशास्त्र ६५
 गन्धगुण ६५, ६६
 गुण १७, ६३-६८, ७१, ८३,
 -आधारशून्य ७२, -का अर्थ ६४,
 -जाति ६७, -निर्गुण-निष्क्रिय ६३,
 -पर्याय ८२ पा टि, ८३, -मूर्त
 या अमूर्त ७२
 गुणास्तिक ६४, ६५
 गुरु १०१
 गीतम ६४, ६५
 षट ५८
 घ्राणदर्शन ४६
 घ्राणविज्ञान ४६
 चक्षुरिन्द्रिय ४६
 चक्षुर्दर्शन ४६, ४७
 चतुर्ज्ञानी ४१
 चिन्तनात्मक बोध ४७
 चेतन १७, ७४, ८०
 चेतना ३३; -निरावरण ३७;
 -व्यापार ३४
 चैतन्य ३४, ७५, ७९
 छापस्थ ४१, ४९
 छापस्थिक ३५, -उपयोग ३५
 छ निकाय ७४

जगत् -भेदाभेद उभयरूप १७; -
 सामान्य-विशेषरूप ५०
 जड ७४
 जिन १, -वचन १०२, -उपदेश ७३
 जीव ३, १८, २८, २९, ५४, ५५, ७६,
 ८०, ८२ पा. टि, ८८, -अनादि-
 निघन ५५, -एव पुद्गलका भेदाभेद
 २७, -और पुद्गलकी ओतप्रोतता
 २९, -का स्वरूप २६; -केवलरूप
 ५५, -घात ७५, -तत्त्व २७,
 ७५, -देवदेहधारी ५६, -देवामुष्क
 ५५, -द्रव्यरूप ५५, -द्रव्य ससारी
 ८६, -पर्याय ५७, -पारिणामिक
 भाववाला ५५; -पुरुषदेहधारी ५६,
 -पुरुषायुष्क ५५, -भव्य ५६;
 -ससारी २८, ८५
 जैनदर्शन ५९, ७८, ८४, ९१, ९२, १०२
 जैन प्रवचन ८९
 जैन सिद्धान्त १०१
 जैनाचार्य ६३ पा टि
 जैनेतरदर्शन ९१
 ज्ञान १०, ३३-३७, ४१, ४३-४८,
 ५०, ५१, ५५, ५८, १०२, -काल
 ३४, -दर्शनका अभेद ४५, -दर्शन-
 पर्याय ५४, -विशेषग्रहण ३३, ३५,
 -साकार ३९, -साकारग्राही ४१
 ज्ञानावरण ३८
 तत्त्व २३ पा टि, -आन्तरिक ३०;
 -चिन्तन १०१, -प्ररूपणा ९८;
 -बाह्य ३०
 तत्त्वार्थभाष्यवृत्ति ७९ पा टि, ८०
 पा. टि

तत्तत्तार्थसूत्र ९ पा. टि., ३४ पा. टि., ७२

तिर्यक्सामान्य ६०

तीर्थकर २, ३१, ३५

त्रिपदी ९ पा. टि.

व्यणुक ८३

दण्ड-एक २९

दर्शन ३३-३७, ४१, ४३-५२,

-अनाकार ३९, -अनाकारग्राही

४१; -अनेकान्तरुचि ५२, -और

ज्ञान का समयभेद ३४, -काल ३४,

-के चार भेद ४४, -निरावरण

उपयोग ५२; -श्रद्धा ५१, ५२;

-सामान्यग्रहण ३३, ३५

दर्शनान्तर ५१

दर्शनावरण ३८

दर्शनोपयोग ४७

दलमुखभाई मालवणिया २३ पा टि

दुख १३

दुर्नय ११

दृष्टान्त १४, १५; -की सार्थकता

१४, -पुरुषका २७, -हेतुकी

साध्य के साथ व्याप्ति ५६

देश ९८

देशना-अभेदस्पर्शी २५, -भेदस्पर्शी

२५

देह ५४, -धर्म, बाल्य, जीवन आदि २८

द्रव्य ५, ९, १५, १७, १८, ५५-५९,

६३-६५, ६७-७१, ७३, ७५-७७,

८०-८५, ९८; -अस्ति-अवस्तव्य-

रूप २१, -अस्तिनास्तिरूप २१,

-कथंचित् अद्वैत या द्वैत १६, -गत

उत्पाद-नाश ७७, -गुणाश्रय और

क्रियाश्रय ६३; -जाति ६७; -जीव

५ पा टि.; -पर्याय ८२, ८३; -

पर्यायका अभेद ५६; -राजा ५;

-वाद ३२

द्रव्यगुणपर्यायनो रास २४

द्रव्याद्वैतवाद ६९

द्रव्याधिक (नय) २, ३, १०, २४,

२५; -दृष्टि २२

द्रव्यास्तिक (नय) २, ३, ५-९, १२,

१३, १७, ३०, ३१, ३३, ६४, ६५,

९१, ९७, -अशुद्ध परिमित ३;

-दृष्टि ३३, -शुद्ध अपरिमित ३;

-सर्वथा भेदरहित १६

द्रव्योत्पाद ८३, -सयोगजन्य ८५

द्रव्योपयोग ७

द्वादशांग १

द्व्यणुक ८३, ८४

द्वेष ५७

धर्म-धर्मी अभिन्न ७२

धर्मास्तिकाय ८९

ध्रुव ५१, ५४, -अंश ९, -तत्त्व २५

नय २, ४, ६-८, १०, ११, १३, १४,

१६, २५, ३०, ५९, ६४, -उभय-

ग्राही ११; -का दुर्नयत्व ११, -का

भेद ८, -का विभाग ५, -का

विषय-विवेक ८, -की विषयमर्यादा

१६, -ज्ञान १०; -परस्पर सापेक्ष

१०, १२, १३, -मिथ्या १६; -

मिथ्यादृष्टि ९, १०, १२, -मे

यथार्थता १०; -योजना, वचन-

प्रकारोमे ६, -विरोधी ११, -सत्य

१६, -सापेक्ष ११

वचनवाद १४, १५, २३ पा टि, ५१,	८०, ८२ पा. टि., ८३, ८४, ८६, ९१;
८९, ९०, १००, -अपरिशुद्ध ९०,	-पुद्गल ३६
-का सम्यग्दृष्टिपता १४, -परिशुद्ध	परपर्याय २१, ६०, ६१
८९, ९०	परसिद्धान्त १०१
नागार्जुन ९ पा टि.	परिणामवाद १५, ८४
नाम ५; -राजा ५	परिमितता ६
नाश ८५, -पर्याय ९; -वादी १२	परीक्षक १४
नास्तित्व २३	परोक्ष ५१
निक्षेप ४-६	पर्याय ५, ६, २३, २४, ५५-५७,
नित्यवाद १२	५९-६१, ६४-६८, ७१, ७९, ८१,
नियतिवादी ९४	९८; -का अर्थ ६४, -चेतनाश्रित
निराकार ग्रहण ४०	८५, -जीवके २८, -द्रव्य के ५८,
निराकरण ३५, -चेतना ३५	-नय ४, ६५, -पुद्गलाश्रित ८५;
निर्युक्ति ५ पा टि	-पूर्ववर्ती ८५, -बुद्धि ७, -बाद
निर्वाण ९५	३२, -वैभाविक ५७, -सजातीय
निर्विकल्प २०, २४, ४५, -बुद्धि १९	६६; -सजातीय विजातीय ८३,
निर्विकल्पक वचनमार्ग २३	-सहभावी ८५
निश्चयदृष्टि १०१	पर्यायाधिक १०, -दृष्टि २२; -नय २,
नैगम ३	२४, २५
नैगोदिक जीव ८८	पर्यायास्तिक २, ४, ८, ९, १२, १३, १७,
नोइन्द्रिय ४८	३०, ३३, ६४, ६५, ९१, ९७,
न्यायदर्शन ७३, ७८	-नय ५-७; -नय, क्षणिकवादी
न्यायसूत्र १४ पा टि	३०, -विभाग या भेदका प्रारम्भ
न्यायावतारवातिकवृत्ति २३ पा टि	१६
पञ्चज्ञानी ४१	पुद्गल ३०, ४२, ७७-७९, ८२ पा.
पञ्चास्तिकाय ९ पा. टि	टि, ८६; -द्रव्य २९
पक्ष १५	पुरुष ६९, -मे भेदाभेद २६; -
पटिचक्षुसमुत्पाद ५९ पा टि	वादी ९५
पङ्कजवयण ५९ पा टि	पृथ्वी ५८, -काय ७५
पदार्थ ९, -अनेकधर्मात्मक ९०;	प्रज्ञापना (सूत्र) ३६, ३८
-उत्पाद-व्यय-ध्नीव्यात्मक ५३	प्रतीत्यवचन ५९, ६०
परमाणु १८, ४७, ५०, ६६, ७१, ७२,	प्रत्यक्ष ५०, ८७

- प्रमाण १०, ४३, ६३, ९०; -वृद्धि ७४
 प्रमेय ७४, ७५, ८३
 प्ररूपणा -अनेकास्तद्वृष्टिप्रधान ९८
 प्रवचनसार ८२ पा. टि.
 प्रवृत्ति १२
 प्रसरणकाल ८०
 प्रायोगिक ७९, ८०
 बन्ध १२
 बहुभुत १०१
 बुद्धि ८७, ८८
 बौद्ध ८४, ९२, ९३; -अनित्यत्ववादी
 ९१, -ग्रन्थ ५ पा. टि., ९ पा. टि.;
 -दर्शन ५९; -परम्परा ५९ पा. टि.
 भग, तीन मुख्य २२, -का स्वरूप २१
 भगवतीसूत्र ३६
 भयप्राचुर्य १२
 भव १; -पर्याय ५४
 भवस्थ केबली ५२
 भव्य ८६, ८८, -जीव ५६
 भाव ५, ९८; -निकोप ५, ६;
 -राजा ५
 भावात्मकता ७७
 भेद ३, ५, १७, १८, २३, ५९, ९८,
 -कालकृत ४, -गुण-गुणीका ७३;
 -गामी वृष्टि २; -दृष्टि ७२; -द्रव्य
 और गुणका ६३, ६४, ६८, -वाद
 ७३, -वादी ७१, ७२, -व्यक्त एव
 अव्यक्तका ३९; -स्पर्शी देशना २५
 भेदक अष्ट १८
 भेदाभेद -कार्यकारणका ९२, -जीव
 एवं पुद्गल मे २७; -द्रव्यगुणका
 ७३; -पुरुषमे २६
 मति ४२, -उपयोग ४५; -ज्ञान
 ३७, ३८, ४५, ४७, ४९
 मध्यमकारिका ९ पा. टि.
 मध्यस्थभाव १०३
 मनोद्रव्य ४८
 मनोवर्गणा ४४, ४९, ८६
 मन पर्याय ३४, ४१, ४९, -उपयोग
 ४४, -का विषय ४८; -केबली
 ४३, -ज्ञान ३५, ४३, ४८, -दर्शन
 ४९ पा. टि.
 महासामान्य ६
 मिथ्या ११, -ज्ञान ५१, ९५;
 -दर्शन १०२; -दृष्टि १३
 मिथ्यात्व ९४
 मुमुक्षु १०३
 मूर्त ७१
 मूल नय ११
 मोक्ष १२, १३, ९५; -की इच्छा
 १३, -मुखकी अभिलाषा १२
 मोह ५७
 यथार्थ ज्ञान ९५
 यशोविजयजी २४ पा. टि., ४५ पा. टि.,
 ४९ पा. टि.
 युक्तिवाद ८८
 योग—स्पन्दमान आत्मवीर्य २९
 रत्नप्रभा पृथ्वी ३६
 रत्नावली १३-१५
 रसगुण ६६
 राग ५७, -द्वेष १
 लक्षण ९, -की अपूर्णता ७२; -द्रव्य-
 गुणका ७१
 लब्धि ४२

- लोकव्यवहार ३
 लौकिक १४
 वक्तव्य २४
 वचनवर्गणा ८६
 वचनव्यवहार ७
 वनस्पति—साधारण ८८
 वर्णगुण ६५
 वर्णपर्याय ६५
 वस्तुस्वरूप—सामान्य-विशेष उभ-
 यात्मक ११
 वादगोष्ठी ९८
 विकल्पज्ञान ७
 विनाश ५१, ७८, ७९, ८१, ८२,
 —ऐकत्विक ७९
 विभाग ६
 विशुद्धजातीय नय ७, ८
 विशेष ६, ८, १०, २३, ५८-६०,
 ७०, ९७, —अन्तिम ७, —अविभाज्य
 ६; —उपान्त्य ७; —की व्यजकता
 ७१, —ग्रहण ३५, —ग्राहिता ५७,
 —पर्याय २७, ५३, —प्रस्तार २, ६,
 —वचनराशि २, —सज्ञा १४
 विशेषावश्यकभाष्य ३ पा टि, १३ पा
 टि, १६ पा. टि., २१ पा. टि.
 वैदूर्य १३
 वैदिक ग्रन्थ ५ पा टि
 वैषम्य ९७
 वैभाविक पर्याय ५७
 वैशेषिक १५, ६३, ८०, ८३, ८४,
 ९१-९३, —दर्शन ७३
 वैखानसिक ७७-८०
 व्रत-नियम १०१
 व्यञ्जननियत १७
 व्यञ्जनपर्याय १७-२०, २३, २४, ६०-
 ६२; —भिन्न-अभिन्न २१; — में
 एकान्त अभिन्नता १९
 व्यय १०
 व्यवहार ३, ५८, ५९; —नय ४
 व्यवहारज्ञ १४
 व्याप्तिज्ञान १५
 शब्द २३ पा टि; —नय ४, —निरपेक्ष
 १७, —प्रतिपाद्य पर्याय १८; —सापेक्ष
 १७
 शाक्य ९२
 शाश्वतवादी १२
 शास्त्र २, —चिन्तन १०१; —ज्ञा १४,
 —प्ररूपणाका अधिकारी ९९
 श्रद्धा ५१, ८७-८९
 श्रुतकेवली ४३
 श्रुतज्ञान ३८, ४२, ४९, ५०
 श्रुतधर १
 श्रुतप्रमाण ८९, ९०
 श्रोत्रदर्शन ४६
 श्रोत्रविज्ञान ४६
 श्वेताश्वतर उपनिषद् ९४
 सग्रह २, ३, ११, —अपरिमित ३, —
 दृष्टि ५९; —नय ३, ४, —प्रस्तार २, ६
 सयोग ९८
 सविग्नसुखाधिगम्य १०२
 ससार १२, १३
 सस्कृतपरीक्षा ९ पा. टि
 संहनन ५२, ५४
 सत् १०, १७, ५३, ५८, ८२, —का
 लक्षण ९, ७२, ८१; —उत्पत्ति से

- पहले कारणमें विद्यमान कार्य ९३; —उत्पाद-व्यय-ध्रौव्ययुक्त ७२; —सामान्य-विशेष उभयात्मक १०
 सत्कार्यवाद ९३
 सत्ता ३; —सर्वव्यापक ७, —सामान्य ६
 सदृशपरिणामप्रवाह १७
 सदृशपर्यायप्रवाह २४, —पुरुषरूप १८
 सदृशाहीनय ११
 सद्भावपर्याय २१
 सद्वाद ९२, ९३
 सन्मति-टीका ९४, —सटीक २१
 पा टि
 सपर्यवसित ५४
 सप्तभगी २१, २३ पा टि
 समभिरूढनय ४
 समुदायवाद ७७
 समूहवाद ८४
 सम्बन्धविशेष ६८
 सम्बन्धसामान्य ६८
 सम्यक्चारित्र ८६
 सम्यग्ज्ञान ५१, ५२, ८६
 सम्यग्दर्शन १४, ५२, ८६, ८८, ९२, ९९, १०१, —विशिष्ट रुचिरूप ५२
 सम्यग्दृष्टि १३, १५
 सम्यगूनय १०
 सर्वज्ञ ३५, ३९-४३
 सर्वदर्शित्व ४०
 सर्वदर्शी ४१
 सविकल्प २०, २४, ४५; —बुद्धि १९, —वचनमार्ग २३
 सहवाद ३९, ४०
 सहवादी ३७, ३८
 साक्ष्य १५, ८४, ९२, ९३; —अभेद-वादी ९२; —दर्शन ७३, ९१; —नित्यत्ववादी ९१
 साकार उपयोग ४५, ५२
 साकारग्रहण ४०
 सातभग २२, २३
 सादि-अपर्यवसित ५२, ५३
 साधर्म्य ९७
 साध्य १५, ६८, ९७
 सापेक्ष प्रतिपादन १६
 सामान्य २, ६, ८, १०, ५८, ५९, ६२ पा टि, ७०, ९७; —उपयोग ७, —ग्रहण ३५, —ग्राहिता ५०; —तत्त्व ४, ५९, —बुद्धि ७, —बोध ७, —मर्यादित ६; —महाव्यापक ६; —रूप विशेष ६, —वचनराशि २; —विशेष ११, ९२, —विशेष उभयरूप ४१, —विशेष उभयात्मक ३३; —विशेषरहित ५८, —व्यवहार ५९
 सामान्यात्मक ७०
 सामुदायिक विनाश ७९
 सिद्धत्वपर्याय ५४
 सिद्धसेनीय नत्तीसी १५ पा. टि
 सिद्धान्त २९, ८७, ९९, १०१
 सुख १३, —दुःखसम्बन्ध १२, १३
 सुवर्ण ५९, ६०
 सूत्र १००, —धर ९९; —पाठ १००
 सोना ५९, ६१
 सौघर्मकल्प ३६
 स्कन्ध ७८-८०, ८४ पा टि; —अनन्त-प्रदेश ३६; —द्रव्य ८५; —पर्याय ८२ पा टि.

स्तुतिभंगल १

स्थापना ५; -राजा ५

स्थिति १०, १२, ८१, ८२, ८५

स्याद्वाद २३ पा. टि.

स्वपर्याय २१, ६१

स्वभाववादी ९४

स्वलक्षण ६२ पा. टि.

स्वसमय २४

स्वसिद्धान्त ५१, १०१

हार ६०

हिंसा ७५

हेतु ४८, ९७, ९८, -वाद ८६, ८७

वीर सेवा मन्दिर

पुस्तकालय

काल न० 2 संघवी

लेखक संघवी सुखलाल जी

शीर्षक सन्मति प्रश्न

खण्ड 8268 क्रम नम्बरा